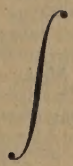
# PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



NUM. 38 ABRIL-JUNIO 1954 MADRID VOL. 10.

# SUMARIO

Págs.

El valor humano de la Metafísica según los grandes filósofos griegos, por *Salvador Cuesta, S. J.* ..... 147

La ciencia moderna y el problema de la creación. Actitud de las cosmogonías recientes, por *Ramón Puigrefagut, S. J.* ..... 169

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

¿Qué piensa Molina sobre el fundamento de la obligatoriedad de la ley natural?, por *José M.ª Díez-Alegría, S. J.* ..... 189

Bibliografía, principalmente hispánica, sobre el existencialismo, por *Salvador Gómez Nogales, S. J.* ..... 196

LIBROS.

*E. Stein*: Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein.—Liber de sex principiis *Gilberto Porretae* adscriptus.—*José M.ª Riaza*: Ciencia moderna y filosofía.—*D. Torrente*: Tratado de Teodicea: así es Dios.—*Pedro Hispano*: Obras filosóficas III.—*A. Leroy*: David Hume.—*W. Solowjew*: Deusche Gesamtausgabe der Werke von. *Etudes blondeliénnes:* Directeurs J. Paliard et P. Archambault.—*G. Dumeige:* Richard de Saint-Victor et l'idée chretienne de l'amour.—*M. F. Sciacca*: La Philosophie italienne contemporaine.—*J. O'Flaherty*: Unitv and Lanquage. A study in the Philosophy of Johan George Hamann. *L. Cellier*: Fabre D'Olivet. La vraie Maçonnerie et la Celeste Culture. *R. Saitschick*: Denker und dichter. Character-Darstellungen.—*N. Boussoulas*: La peur de l'universe dans l'oeuvre d'Edgar Poe.—*E. Rogge*: Axiomatik alles möglichen philosophierens. *G. Gaston*: Précis de Methodologie à l'usage des étudiants en Philosophie.—*J. Zaragüeta*: Filosofía y vida, II. Problemas y métodos.—*G. Deleuze*: Empirisme et subjectivité. Essai sur la Nature humaine selon Hume.—*G. Grua*: Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz.—*J. Paliard*: La pensée et la Vie.—*J. Alejandro*: Crítica:.—*D. Gentiluomo*: L'Ontognoseologia di Cesare Ranzoli.—*Etudes et Recherches*: Cahiers de Théologie et de Philosophie. *O. Monzó*: Ensayo valorativo del existencialismo.—*Cristianesimo e Ragion di Stato.* Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici.—*R. Raymond*: Neo-finalisme.—*M. Médoncelle*: Introduction à l'Esthetique. *G. Ricci*: La relatività tramonta. Spazismo. *R. Saumells*: La dialéctica del espacio.—*J. Fejér*: Theoriae corpusculares.—*E. Castelli*: Le Temps harcelant.—*A. G. Van Melsen*: From Atomos to "Atom".—*E. Stern*: Lebenskonflikte als Krankheitsursachen.—*F. J. J. Buytendijk*: Traité de Psychologie animale.—*O. Oñavita*: Percepción y acción.—*N. Cortada*: Perseveración motora.—*P. Plattner*: Matrimonios más felices.—*E. Stern*: Experimentelle Persönlinchkeitanalyse nach dem Murray-Test.—*A. Gemelli*: Psicología de la edad evolutiva ..... 211

REVISTAS.

Historia de la Filosofía moderna y contemporánea ..... 247

CRÓNICA ..... 262

Libros recibidos ..... 269

## DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J., Presidente*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gómez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Madrid (Chamartín).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

**L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1954:

| | |
|---|---|
| España | 69 |
| Extranjero | 90 |
| Número suelto | 25 |
| Número atrasado | 30 |

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

**Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.**

# EL VALOR HUMANO DE LA METAFISICA SEGUN LOS GRANDES FILOSOFOS *

SUMARIO: I. *Introducción.* Disquisición sobre el concepto de "valor humano". Cuestiones que integran el tema del valor humano de la Metafísica.—II. *La Metafísica como valor humano según los pensadores.* Aristóteles: ἡ φυσικὴ ἐπιθυμία τοῦ εἰδέναι. Suárez: *Appetitus Metaphysicae*: Kant: *Die metaphysisik als menschliche Sehnsucht.* Heidegger: *Das Sein des Menschen als das Sein überhaupt.*—III. *Otras referencias.* Literatura bíblica. Sócrates y Platón. Los estoicos. San Agustín. El vitalismo e irracionalismo modernos. El existencialismo nihilista de Sartre.—IV. *Escolio.*

## I. INTRODUCCIÓN.

### *Disquisición sobre el concepto de "valor humano".*

"VALOR" y "humano". Son dos términos orales, dos palabras que han sido unidas por la fraseología erudita moderna y aplicadas pródigamente a multitud de cosas de los más variados órdenes y las más distintas calidades. Lotze, Brentanos y Nietzsche dieron vida embrionaria al binomio en el recinto de la Etica, entendida a su modo; los axiologistas sacaron fuera la semilla, y ésta circuló rápidamente por el gran mercado del ensayo filosófico hasta ser adquirida a poco precio por el vulgo culto y semiculto. Pero sucedió lo que acaece con frecuencia en la adopción snobista de nuevos términos y expresiones. En primer lugar, con frecuencia el contenido conceptual de las frases, ya impreciso en sus orígenes, se mixtifica, se hace aun menos neto al ensanchar la que los dialécticos llaman su extensión, es decir, el número de cosas a que se aplica. Además, vienen a expulsar y sustituir ilegítimamente a otros vocablos o frases cuya etimología o empleo tradicional les da derecho a ser invocados siempre que se trata de expresar determinadas ideas.

(*) El presente trabajo fué en su mayor parte presentado y leído por el autor en la Sección de Filosofía del XXII Congreso de la Asociación Hispano-Portuguesa para el Progreso de las Ciencias celebrado en Oviedo en octubre de 1953.

Ambas cosas han sucedido con el término complejo "valor humano". Por una parte su aplicación por el vulgo da lugar a casos cómicos y hasta cursis. Por otra parte, según muchos escolásticos, el concepto de "valor", depurado de los errores o inexactitudes de los axiologistas, coincide con el de "bonum relativum".

No propugnamos con esto la proscripción del nuevo predicado. En todas las lenguas europeas tiene una placentera eufonía. Además, si se le fijan bien las nociones que debe expresar y las realidades a que debe aplicarse con la exacta delimitación inclusiva o exclusiva de matices, puede gozar de un oficio propio y privativo en la función general de las palabras, de servir de vehículo al pensamiento.

Y esto es lo primero que hay que hacer al aplicarlo a Metafísica. Muchos de los filósofos modernos han acusado a las que llaman "filosofías de las esencias y de los conceptos" de haber desconocido o sepultado el valor humano de la Metafísica. Vamos a ver si es verdad.

Y empecemos por lo dicho: por perfilar brevemente en qué sentido se puede decir que la Metafísica tiene un valor humano.

Que la Metafísica vale algo o mucho para los hombres es cosa que no necesita encuestionarse. Pero esta condición de valer parece que no basta para elevar al que la posee, o a la dignidad que brilla en la categoría de lo que se llama "valor humano". Para el hombre son cosas que valen el aire, la carne, el algodón, la música, la religión y el tabaco. Pero con mucha desgana aplicaría cualquiera la consideración de "valor humano" a todas estas cosas si no es haciendo muchas salvedades y distinciones. Más aún: dentro de ciertos ámbitos de las ciencias particulares no a todas esas cosas se las juzga "valores". Al aire, por ejemplo. Nada más necesario para la vida del hombre que el aire. Unos segundos de falta de aire producen la muerte. Unos centímetros cúbicos de aire pueden devolver la normalidad y la salud a un hombre que agoniza por asfixia.

Y, sin embargo, el aire libre, el que se respira—que es al que nos referimos—, ni en el ámbito de la Economía Social, ni en el campo del Derecho se considera una cosa de valor. Las normas de derecho sobre el aire son poquísimas: unos cuantos artículos de leyes administrativas sobre la ventilación de ciertos locales, como escuelas o sanatorios, o sobre construcción de obras que produzcan emanaciones tóxicas [1].

---

[1] En nuestro trabajo en preparación "La expansión del Derecho" estudiamos el fenómeno de la gradual absorción por el Derecho de todo lo que utiliza el hombre y la transformación en relaciones jurídicas de todas las relaciones sociales.

Alguna más consideración como valor económico tiene la luz natural; pero, aun siendo un agente físico tan necesario para la vida del hombre y de otros seres, las manifestaciones de su estima jurídica y social se reducen a unos pocos artículos de los códigos civiles sobre las servidumbres de luces y vistas y a la diferencia de precio de compraventa o alquiler de las casas y habitaciones que dan a las grandes avenidas o a los parajes espaciados. En cambio, los perfumes y el tabaco, calificados comúnmente como artículos suntuarios y superfluos, y que de hecho por muchos hombres no son consumidos, constituyen grandes valores en las cuatro etapas del ciclo económico, producción, circulación, reparto y consumo, y dan lugar a una abundante legislación administrativa, mercantil y aun internacional.

Todo esto indica que el valor, al menos para muchas cosas, más que de la esencia absoluta depende de consideraciones relativas. Cosas de tanto valor para la higiene y la existencia vegetativa como el aire y el sol no tienen valor en las transacciones comerciales; cosas de tanto valor en estas transacciones como los perfumes y el tabaco tienen muy poco valor, y en casos pueden ser un antivalor, para la salud y la vida.

Aun dentro de cada ámbito de valores no siempre es fácil descubrir y explicar cuál es el resorte misterioso que determina la diferente categoría de cada uno de ellos en la respectiva serie. Mucho tiempo han tardado los economistas en encontrar un criterio o explicación que les satisfaciera medianamente acerca de las causas de la estimabilidad o valor de las cosas en las relaciones económicosociales. El criterio de la utilidad, el del trabajo necesario para producir cada bien, el de la rareza o escasez de los artículos fueron prontamente rechazados como insuficientes. El criterio llamado de la utilidad final o límite ha sido casi universalmente aceptado, pero no sin temor de que la realidad le desborde y aquél tampoco sirva para explicar toda la complejidad de ésta.

El problema se hace aún más difícil si al sustantivo "valor" se añade el calificativo "humano". En este caso la cuestión vuelve a girar rápidamente y se produce una inversión casi total de los conceptos. ¿Qué cosas tienen un valor humano específicamente tal? El cúmulo de inducciones con las que se puede elaborar la contestación a esta pregunta parece rectificar en masa muchos de los criterios jurídicomercantiles y económicosociales. El tabaco y los perfumes, los diamantes del Transvaal y las pieles de nutria, que son valores tan considerables para la economía, el derecho mercantil y las relaciones internacionales, hasta el punto de haber dado lugar a tratados comerciales, rompimientos diplomáticos y aun guerras entre naciones, no tienen un valor humano

específico, es decir una deseabilidad para todos y cada uno de los individuos de la especie humana. Hay muchos hombres que ni fuman ni se perfuman, que no usan joyas y no se visten con abrigos de marta cebellina. No sienten la necesidad de ninguna de estas cosas y hasta son felices sin ellas.

Se da el caso de otras realidades que tienen la doble vertiente de responder a un deseo elevado universalmente extendido y ser a la vez cotizables entre los valores económicosociales y aun mercantiles. Tal sucede con las bellas artes. Por ejemplo, con la música. El empresario que contrata a un gran tenor para que actúe ante un público en el que se encuentra desde el jornalero hasta el príncipe trafica económicamente con el deseo de un deleite espiritual, deseo que nace del fondo del ser humano.

Por último, hay realidades de un valor humano eminente que no son directamente valuables por la economía social. Sobre todas ellas está la religión. Nadie vende o compra su religión. Decimos que no lo son "directamente", porque sus elementos instrumentales, como los edificios para templos, los objetos de culto, la sustentación de los ministros, presentan aspectos y realidades que pueden enlazar con la economía y el comercio.

Expuestas las precedentes consideraciones ya se puede preguntar si la Metafísica es un valor humano. Si tenemos en cuenta el número de los que se dedican a ella, la respuesta tiene que ser negativa. Mucho menor es el número de los metafísicos que el de los fumadores o el de los que se perfuman. Si sólo del hecho de haber muchos hombres que no sienten la necesidad del tabaco deducimos que este producto, aunque sea un valor económico, no es un valor específicamente humano, ¿qué decir de la Metafísica ante el número infinito de hombres que no sienten en toda su vida el más mínimo deseo de dedicarse al cultivo de lo que Aristóteles llamó "Filosofía Primera"?

Pero, ¿es que el valor humano se determina por el número de los que ansían de un modo pleno y eficaz ese valor? ¿Cuántos hombres ansían la santidad?

La discriminación del valor humano ha de hacerse con un criterio más absoluto, más penetrante. Es menester considerar al hombre en su esencia, observar la meta final, consciente o inconscientemente apetecida, a que se dirigen los haces de las tendencias que brotan inmediatamente de ese su ser íntimo, investigar en qué objetos y seres se concretan aquellas metas acaso sólo vagamente deseadas, y en qué estadios posibles de la existencia humana se puede lograr su posesión.

Así podremos definir lo que es valor humano en un sentido esencial. Para que una realidad actual o posible lo sea no es necesario que satisfaga tendencias plenamente desarrolladas y continuamente actuadas en todos los hombres. Basta con que responda a una exigencia germinal, pero primordialmente constitutiva de la naturaleza humana. Téngase en cuenta que ordinariamente las tendencias que con más vehemencia siente la mayoría de los hombres son las tendencias secundarias y derivadas, y en muchos casos las más subversivas del orden moral. Los objetos que responden a estos apetitos no podrían llamarse en manera alguna valores humanos, aunque las tendencias a que responden, por desordenadas que sean, tienen ciertamente origen remoto en una exigencia fundamental, innata, y como tal legítima, de la naturaleza que en sí originariamente es recta. Sobre esto ya hemos hablado y escrito en otras ocasiones. En la presente basta consignar que no es nada raro el que los valores humanos más estimables sean los menos explícitamente estimados. En estos casos el psicólogo perspicaz y el filósofo profundo utilizan como pista y huella los mismos apetitos anárquicos, los mismos vicios, para llegar, investigando, a descubrir los manantiales puros, las inquietudes virginales de la actividad humana. Entonces se percatan de dónde se produce la refracción de esas tendencias primigenias y sanas y dónde éstas se desvían en busca de objetos inadecuados.

Entendiendo de este modo lo que es "valor humano", la Metafísica ha sido considerada por todos los grandes filósofos como uno de los valores más adecuadamente humanos, o sea más en correspondencia con las tendencias que arrancan de la esencia específica del hombre. Entre los filósofos que así han pensado de la Metafísica están en primera línea los que los modernos llaman filósofos de las esencias y de los conceptos, como más adelante probaremos textualmente.

Pero antes conviene enumerar y distinguir las diversas cuestiones que integran la cuestión general del valor humano de la Metafísica.

### *Cuestiones que integran el tema del valor humano de la Metafísica.*

La visión total de esta cuestión y la respuesta completa a las objeciones que contra una solución positiva pueden oponerse, requiere distinguir diversos problemas que integran el tema en su conjunto.

El primero es el directamente relativo a si la Metafísica es un valor humano en grado tan adecuado y eminente que responde a exigencias esenciales del hombres, exigencias, por consiguiente, que las siente todo

individuo de la especie humana, implícita o explícitamente entrañadas germinalmente en el fondo o raíz de todos sus otros anhelos o tendencias, o desarrolladas en toda su longitud con una percepción consciente de las mismas.

El segundo punto, supuesta la contestación afirmativa a esta interrogante, es la explicación de un hecho que parece estar en contradicción con esa solución afirmativa. El hecho, ya más arriba insinuado, del escaso número de individuos de la especie humana que se dedican al cultivo de la Metafísica. Obsérvese que hablamos de dedicarse al cultivo de la Metafísica. No decimos que sea escaso el número de hombres que se plantean problemas metafísicos. Esto es otra cosa. Podemos tener por seguro que las preocupaciones sobre temas auténtica y puramente metafísicos, ni más ni menos que los que constituyen el núcleo y médula del objeto de la Metafísica como ciencia, asaltan y hasta logran cautivar por intervalos de más o menos duración a la inmensa mayoría de los mortales. En esta realidad precisamente tenemos incoada la solución al segundo problema.

El tercero se refiere a los excitantes de la actividad filosófica del hombre, actividad de tal hondura y pureza que pueda llegar a las cimas de la Metafísica. Aquí no se trata tampoco de la dedicación y del hábito profesional. Se trata exclusivamente del desperezarse del espíritu humano, sumergido comúnmente en el sopor de lo material, lo sensible y lo caedizo, y del lanzar la mirada elástica de la inteligencia a los horizontes absolutos en busca de soluciones totales y saciativas a las preguntas sobre el porqué y el para qué de la existencia humana y de sus afanes.

El primero de estos problemas ha sido atentamente considerado por los grandes maestros de la Filosofía en el umbral mismo de sus respectivos sistemas. Referencias a este tema las encontramos, como indicaremos sumariamente más abajo, tanto en la literatura bíblica y evangélica como en el *Timeo*, el *Critón*, el *Fedón*, el libro de *La República* y el de *El Convite*, de Platón. A él se refieren también Séneca, Epicteto y los estoicos. Aristóteles hace unas afirmaciones explícitas que han de hallar eco y comentario en Santo Tomás y en los grandes escolásticos. Suárez, en este como en otros casos, agota la materia. De los filósofos no escolásticos o antiescolásticos exponemos en las páginas siguientes las afirmaciones de Kant y Heidegger.

El segundo problema, insinuado por Santo Tomás en sus comentarios a la Metafísica de Aristóteles, adquiere un planteamiento y una solución plenamente científicas en la teoría de Suárez sobre los apetitos

y su aplicación a la Metafísica como objeto de la tendencia humana.

De estos dos puntos son de los que únicamente nos ocuparemos en las páginas que siguen.

Sobre la tercera cuestión de los resortes por los cuales el hombre, cada hombre, se mueve a filosofar y se pone en marcha a buscar soluciones a inquietudes metafísicas, se suelen traer a colación las palabras de Aristóteles: "Por la curiosidad empezaron los hombres a filosofar". Lo que sucede es que, rutinariamente, se da a esta frase del Estagirita una interpretación estrecha, que, por eso mismo, es, a nuestro parecer, inexacta. Si la interpretación no fuera inexacta, habría que decir que lo era la explicación de Aristóteles sobre el origen psicológico de la Filosofía.

Pero de este asunto no tratamos en el presente estudio. De él nos hubimos de ocupar extensamente en una serie de artículos sobre *El despertar filosófico. Indagaciones sobre el origen y la originalidad de la Filosofía,* que aparecieron hace tiempo en la revista *Razón y Fe* y que dentro de poco, Dios mediante, verán de nuevo la luz pública reunidos todos en un pequeño volumen para satisfacer los deseos de estudiantes y colegas de otras universidades.

En este artículo nos limitamos a exponer con brevedad cómo algunos de los más célebres pensadores entienden el valor humano de la Metafísica.

## II. La Metafísica como valor humano según los grandes pensadores.

Cuatro célebres pensadores de diversas tendencias y separados entre sí por distancias de siglos, Aristóteles, Suárez, Kant y Heidegger, han coincidido en afirmar que la Metafísica como actividad deriva y nace de un principio humano específico, o sea de algo que es esencial y común a todos los hombres, y como fruto es un sedante, un término y descanso que responde a exigencias hondamente abiertas en el corazón del hombre.

Es verdad que no todos los cuatro filósofos mencionados juzgan que ese fruto haya sido logrado ya por algún hombre, ni aun que sea, al menos, posible su obtención. El punto de convergencia de sus opiniones, que es el que nos interesa consignar en este lugar, es la persuasión de que el hombre busca la Metafísica por una tendencia radical de su propio ser.

a) Aristóteles: ἡ φυσιχὴ ἐπιθυμία τοῦ ἰιδέναι.

Aristóteles lo afirma en las primeras páginas de sus escritos sobre las realidades suprasensibles, es decir de su llamada Metafísica. "Todos los hombres, por exigencia de su naturaleza, desean saber." Estas son las primeras palabras de su tratado. Y partiendo de esta proposición desarrolla su pensamiento acerca de la excelencia de la Metafísica, de la alteza y dignidad de su objeto, de la estima más o menos explícita o consciente, pero en todo caso real, que goza entre los hombres y del valor que tiene para perfeccionar la inteligencia humana.

He aquí resumido el pensamiento de Aristóteles acerca del valor humano de la Metafísica:

"El amor que tienen los hombres al conocimiento y a la ciencia se manifiesta por el que tienen a los sentidos a los cuales aman no solamente por su utilidad para la vida práctica, sino por el deleite que trae el conocimiento que proporcionan. De ahí la predilección hacia los ojos y hacia el sentido de la vista por la universalidad y pureza de su conocimiento. Pórque de todos los modos y especies de conocimiento, aquéllos son más honorables y estimados por los hombres que versan sobre un objeto más digno y son más profundos y universales. Bien aparece esto no sólo en el aprecio en que el vulgo o colectividad tiene a los individuos acreditados por su saber experimental o científico, sino también por la jerarquización de esa estima. Porque más estima el arte que la práctica, más la ciencia que el arte, y más las ciencias que se acercan a la sabiduría que las que distan de ella. Por lo mismo aprecia más al artista que al simple obrero, más al arquitecto y al hombre de ciencia que al artista, y más al sabio o al filósofo que posee fundamentos de todas las ciencias que al científico que sólo posee conocimientos inferiores y más particulares." "Ahora bien, la ciencia de que tratamos (se refiere a la Sabiduría o Metafísica) es por su objeto la más excelsa de todas, pues trata de las causas primeras y de los principios supremos que explican todas las cosas, y por lo tanto de Dios; es la más libre, ya que no es servil u ordenada a la satisfacción de las necesidades inferiores del hombre; es la más pura, pues no es activa, sino contemplativa; es la más universal, pues trata de la causa y razón última de todas las cosas; es la más cierta, porque versa sobre las verdades más evidentes, generales y fundamentales; es la más difícil porque su objeto es el más elevado y el que más distante se halla de los sentidos, y por lo tanto es aquella a la que más compete el título de ciencia y el oficio de en-

señar, precisamente porque ofrece la primera y última explicación de todas las cosas." "Por eso la plena y perfecta posesión de esta sabiduría no pertenece a los hombres, sino a Dios. Es, pues, la Ciencia Primera, la Sabiduría por excelencia, la Ciencia Divina que perfecciona al hombre, en el grado en que éste puede poseerla, mucho más que todos los otros conocimientos particulares y de aplicación práctica."

De todo esto concluye Aristóteles que el conocimiento de la Metafísica es el más deseable de todos los conocimientos.

Santo Tomás de Aquino, en diversos lugares de sus obras, pero más particularmente en el comentario a los pasajes de Aristóteles que hemos transcrito, hace suyas estas afirmaciones del filósofo griego, explicándolas y razonándolas ampliamente, y, al hablar de la excelencia de esta sabiduría y de lo difícil que es al hombre conseguir una participación de ella por estar sujeto a procurarse conocimientos serviles, o sea enderezados a la satisfacción de sus necesidades, llega a decir que, aun siendo exiguo el conocimiento que de la Metafísica puede obtener un hombre "illud tamen modicum quae ex ea habetur, praepondera omnibus quae per alias scientias cognoscuntur" [1]. Y en el capítulo 25 del libro 3 de la *Summa contra gentes,* con ocasión de demostrar que el fin del hombre es el conocimiento de Dios, declara que aquellos conocimientos son más excelentes y dignos de estima y amor que no se subordinan a otros ni tienen por tanto razón o cualidad de medios, sino aquellos que tienen categoría de fines. De aquí deduce que las ciencias contemplativas o especulativas son las más excelentes y amables, pues no tienen otro fin que el propio saber o contemplar, de donde concluye que la suprema ciencia es la *Philosophia Prima,* o sea la Metafísica, pues todas las demás dependen y se subordinan a ella. Es decir, que para Santo Tomás la Metafísica tiene un valor humano tal que empalma con el fin último y con la bienaventuranza del hombre.

### *b*) Suárez: *Appetitus Metaphysicae.*

Suárez trata el tema de un modo más terminante y directo, ya que, en la larga sección 6 de la primera de sus *Disputationes Metafísicas,* plantea explícitamente la cuestión de si en el hombre en cuanto tal se

---

[1] Merecen por su finura, agudeza y profundidad una atenta lectura las consideraciones que hace Santo Tomás acerca de la distinta categoría y excelencia de nuestros conocimientos científicos, en sus comentarios al primer libro de la Metafísica de Aristóteles. Tienen algo de ensayo de la más fina calidad.

da apetito o tendencia, tanto innata o espontánea como elícita o deliberada e imperada, a la Metafísica. Su respuesta es afirmativa en todos los sentidos; mas, para fijarla en términos exactos y explicar el hecho del pequeño número de cultivadores de esta ciencia, distingue entre las diversas acepciones de los vocablos "apetito natural", "apetito innato" y "apetitio elícito".

Como extensamente explica Suárez, el apetito natural, en un sentido amplísimo, es la mera aptitud, capacidad o disposición para ejercer una actividad, recibir un influjo o poseer una cualidad, y en tal sentido el apetito natural conviene incluso a los seres que carecen de inteligencia, de voluntad y aun de instinto y vida. Así se puede decir que un cuerpo pesado tiene apetito o tendencia hacia el centro de gravedad, o que el fototropismo es el apetitio de las plantas hacia la luz. En un sentido más apropiado, apetito natural o innato es la tendencia de un ser a recibir y poseer una cualidad que intrínsecamente la perfecciona. En este sentido el entendimiento humano tiene apetito natural innato hacia la verdad y hacia la ciencia, la vista hacia la percepción de las figuras y de los colores, el gusto hacia los sabores agradables.

También el apetito elícito, según la explicación de Suárez, puede tomarse en un sentido amplio y menos propio y en un sentido reducido y más apropiado. En sentido amplio y menos propio, apetitio elícito es la tendencia hacia un objeto conveniente para un ser, y como tal conocido por este ser, pero con un conocimiento inferior, sensitivo e instintivo. En tal acepción el apetitio elícito no es cosa propia solamente del hombre, sino también de los animales, los cuales apetecen los objetos y actos que, por experiencia sensible o por instinto, conocen que les convienen o deleitan. El apetito elícito, en sentido más propio, es el que sigue al conocimiento intelectual de una cosa. Por lo tanto este apetito es la voluntad libre y los actos que de ella directamente provienen y con los cuales desea y pretende una cosa que le ha sido presentada como conveniente por el entendimiento, prescindiendo ahora de que esa conveniencia sea lícita y moral o no lo sea. Este apetito y los actos que de él se siguen se llaman imperados.

Aun es menester distinguir en este modo de actuar el apetito elícito y los actos imperados, según que el bien que buscan sea conocido vagamente y de un modo general, o, por el contrario, esté bien determinado. En el primer caso la voluntad desea la conveniencia del sujeto; pero todavía el entendimiento no le ha mostrado de una manera clara y precisa en qué objeto o estado se halla esa conveniencia. En el segundo caso, el hombre apetece lo que le conviene y además sabe en concreto qué es lo

que apetece, en qué consiste, dónde está y qué medios hay que poner en práctica para conseguirlo.

Con estas consideraciones a la vista resuelve Suárez con gran agudeza y de una manera total y exacta la cuestión, planteada de un modo un tanto informe y vago por los pensadores precedentes, de si el hombre, específicamente considerado y, por consiguiente, todos los hombres tienen apetito o tendencia hacia la Metafísica. Según él, en el hombre se da hacia la Metafísica apetito innato o natural, en el sentido más amplio de la palabra, puesto que la naturaleza humana es apta para ejercitar los actos que proporcionan el conocimiento de las verdades de que consta la Metafísica y para poseer estas verdades. Hay además en el hombre un apetito natural o innato en el sentido restringido, en cuanto que la misma naturaleza del hombre, y muy particularmente la porción más excelente de su ser, que es la inteligencia, se perfecciona o enriquece intrínsecamente en la posesión de los conocimientos metafísicos. Tiene el hombre asimismo apetito elícito, en sentido más perfecto y adecuado, hacia lo metafísico, por una parte porque su deseo de conocer del modo más perfecto posible la realidad de las cosas suprasensibles que, como vemos, constituyen el objeto de la Metafísica, nace de la voluntad bajo la influencia del entendimiento que le presenta la excelencia de este conocimiento y, por otra parte, porque el objeto más excelente que el hombre puede conocer entre los seres suprasensibles es Dios, infinitamente perfecto en sí mismo, y causa y fin, o clave y explicación suprema de todas las cosas, y este conocimiento es el que constituye la felicidad perfecta del hombre, felicidad perfecta que por ser tal todos los hombres la apetecen.

Sin embargo, aunque todo hombre desea la perfecta felicidad, como no todos saben dónde se halla ésta y en qué actos y estado consiste, no todos los hombres apetecen la Metafísica de un modo determinado, pues no saben que ella es un conocimiento que enseña dónde está la felicidad que todo hombre apetece. Por eso la mayoría apetece la metafísica de un modo vago y como a tientas, implícitamente, al desear la felicidad y la perfección. Sólo aquellos que están bien ilustrados y saben que el conocimiento de los seres espirituales y de Dios es lo que constituye la felicidad del alma humana, apetecen y buscan la Metafísica con una tendencia bien determinada y una dirección recta hacia la misma Metafísica [2].

---

[2] FRANCISCO SUÁREZ: *Disputationes Metaphisicae*. Disp. 1 sect. 6 "*Utrum inter omnes scientiae Metaphysica maxime ab homine appetatur*".

c) Kant: *Die Metaphysik als menschliche Sehnsucht.*

Kant reconoció el valor antropológico o humano de la Metafísica de un modo implícito en su obra *Prolegomena zu einer jeden Künftingen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* y en varios lugares de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica de la razón práctica,* al considerar que las interrogantes más graves y trascendentales, como son las que se refieren al origen y destino del mundo y del mismo hombre, la libertad de la voluntad y la inmortalidad del alma y la existencia de Dios constituyen el deseo de un saber metafísico, aunque su solución demostrativa está en función y depende de la posibilidad de la Metafísica como ciencia. Pero Kant además proclamó en los términos más explícitos dicho valor antropológico al distinguir entre la Metafísica como objeto del deseo humano y la Metafísica como ciencia, cuya posibilidad, según él, habría que investigar. He aquí sus palabras en la *Introducción* de la *Crítica de la razón pura*[3]:

"Pero en lo que se refiere a la *Metafísica,* su marcha, hasta ahora defectuosa, puede hacer dudar a cualquiera, con razón, de su posibilidad; porque además, no se puede decir de ninguna de las presentadas hasta ahora que, en lo que toca a su fin esencial, se halle realmente dada ante nosotros."

"Ahora bien; esa especie de conocimiento ha de considerarse también como dada en cierto sentido, y la Metafísica es real, si bien no como ciencia, como disposición natural al menos (metaphysica naturalis)."

"Pues la razón humana va irresistiblemente, sin que a ello la mueva la mera vanidad del saber mucho, impulsada por necesidad propia, a cuestiones tales que no pueden ser contestadas por ningún uso empírico de la razón, ni por principios sacados de la experiencia; y así realmente, por cuanto la razón en los hombres se extiende hasta la especulación, ha habido siempre alguna metafísica y la habrá siempre. Acerca de ésta se plantea, pues, la cuestión: ¿Cómo es posible la metafísica, en el sentido de una disposición natural? Es decir, ¿cómo las preguntas que se hace la razón pura a sí misma y a las que se siente impulsada, por propia necesidad, a contestar de la mejor manera que pueda, surgen de la naturaleza de la razón universal?"

---

[3] Para los textos en español usamos la hermosa y fiel traducción de García Morente.

De los párrafos transcritos se desprende que según Kant: *a*) en el hombre, en cuanto tal, hay una disposición natural e íntima para la Metafísica; *b*) que la tendencia a la solución de los problemas sobre las realidades metafísicas surge de la naturaleza de la razón humana universal.

Estas expresiones parecen un eco de las ideas de Suárez que hemos expuesto más arriba.

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, al rechazar los métodos con los que tradicionalmente se ha construído la Metafísica, se lamenta con frecuencia de que mientras las ciencias inferiores a la Metafísica o han quedado para siempre sólidamente establecidas, como la Lógica, o han hecho grandes progresos, como la Matemática y la Física. La Metafísica, por el contrario, según Kant, ha estado sujeta a continuas rectificaciones y controversias. Esto, según su sentir, es tanto más doloroso cuanto que las cuestiones de la Metafísica son las que más afectan e interesan al hombre.

Todavía tiene otro matiz el valor humano de la Metafísica, a juicio de Kant. Es la pervivencia de la convicción en todo hombre acerca de aquellas realidades metafísicas que, por una parte, son las más puras y, por otra, constituyen el fundamento de la vida moral. Kant niega la posibilidad de la Metafísica como ciencia, pues por la crítica a que somete la razón pura deduce que ésta, encerrada en sí misma, no ha adquirido el contenido que en su clausura contiene por el concurso de las intuiciones sensibles, y ese contenido es lo genuinamente metafísico, el objeto esencial de la Metafísica.

Pero, si según Kant, los intentos para cientificar o demostrar el contenido de la razón pura son inútiles por pecar de paralogismos y antinomias, ese contenido es ineliminable como convicción humana y como base de la conducta moral. Y llega él a ufanarse de que sustrayendo los conceptos de la razón pura, es decir la Metafísica, a las demostraciones falaces e inútiles, es como se salvan para utilidad del hombre.

A continuación transcribimos el propio texto alemán de uno de esos pasajes:

"Bei dieser wichtigen Veränderung im Felde Der Wissenschaften und dem Verluste, den spekulative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Besitze elreiden mus, bleibt dennoch alles mit der allgemeinen menschlichen Angelegeheit und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demselben vorteilhaften Zustande, als es jemalen war und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber der Interesse der Menschen. Ich frage den unbigesamsten Dogmatiker, ob der Bewais von der Fortdauer unserer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Substanz, ob der von der Freiheit des Willens gegen den allgemeinen Mechanism durch die subtilen, obzwar ohnmächtigen Unterscheidungen subjektiver und objektiver

praktischer Notwendigkeit, oder ob der vom Dasein Gottes aus dem Begriffe eines allerrealesten Wesens (der Zufälligit des Veräanderlichen und der Notwendigkeit eines ersten Beweges), nachdem sie von den Schulen ausgingen, jemals haben bis zum Publikum gelangen und auf desen Überzeugung den mindesten Einfluss haben können?"[4].

Claro es que la consecuencia que se saca de este u otros párrafos análogos de Kant es bastante desoladora, aun respecto del valor de la Metafísica para el hombre que él aquí y en otros pasajes proclama. Porque esa Metafísica, esa convicción imperturbable del "público" respecto a las cuatro o cinco cuestiones que más hondamente interesan a todo hombre, o mejor dicho, al hombre en cuanto tal, carece por completo de fundamento. El "público" no se preocupa de él ni le hace falta; las "Escuelas" son impotentes para proporcionarlo. Queda únicamente el fundamento de la necesidad para la vida práctica.

Tal es la peculiar manera de pensar de Kant sobre el valor de la Metafísica. Esta no vale como ciencia; pero vale como anhelo, como convicción y como garantía de la Etica.

Esta actitud de Kant respecto del valor de la Metafísica es genésicamente precursora del moderno existencialismo.

### *d*) Heidegger: *Das Sein des Menschen als das Sein überhaupt.*

Toda la filosofía existencialista no sólo tiene un carácter predominantemente antropológico y antropocentrista, sino que además afirma insistentemente por boca de todos sus partidarios que el objeto propio de la Metafísica, o al menos lo más eminente de ese objeto, es el hombre. Para el existencialismo el problema céntrico de la Metafísica es el hombre, el enigma del hombre, de lo que el hombre es en sí, de su origen, su destino, sus limitaciones, su exigüidad especial y temporal, sus preocupaciones, su angustia y su muerte.

No hay duda de que Heidegger es uno de los menos exclusivistas en la afirmación del sentido humano del objeto de la Metafísica; es también el que más extiende la preocupación filosófica al problema de ser en general con toda la representación y contenido que la idea del ser como tal encierra. Expresamente en los dos capítulos de la introducción de su *Seind un Zeit* asegura que al emprender la tarea de la construcción de una Metafísica lo que pretende es abrir los caminos para obtener la verdadera

[4] Transcribimos de la edición preparada por Albert Gorland en la colección *Immanuel Kants Werke* de Bruno Cassirer. Band III *Kritik der reinem Vernunft*, p. 26.

concepción o sentido del ser [5]. Por esa preocupación genuinamente metafísica de que hace profesión, y que refiere al ser en cuanto tal ha rehusado que se le agrupara entre los llamados filósofos existencialistas al estilo de Jaspers, a quienes considera demasiado adheridos al estéril ser existente concreto [6].

Con todo, la Metafísica, según Heidegger es, por su contenido, un valor humano, un bien, obtenible o no, que el hombre afanosamente busca. Y por su método es o debe ser un ejercicio que tiene su origen, un punto de arranque dramáticamente humano. Para Heidegger, el pensar metafísico está entrañado en lo más profundo de la existencia del hombre, hasta tal punto de que, según él, en las raíces del ser del hombre, existencia y actividad metafísica se identifican, o, dicho en términos modernos de cuño heideggeriano, en lo íntimo del hombre lo óntico y lo ontológico son una misma cosa.

Pero, además, según Heidegger, la Metafísica es también humana por razón de su método en la investigación del ser. El camino que Heidegger sigue para tratar de llegar a la concepción del ser en cuanto tal, tiene su punto de partida en el hombre concreto y existente con todas las determinaciones dinámicas de su singularidad y de su existir. Los primeros pasos de ese camino hacia el ser en cuanto tal constituyen en la obra *Sein und Zeit* una analítica existencialista del hombre colocado en un ambiente determinado del mundo (mundaneidad del ser-hombre) proyectado en una porción del tiempo (temporaneidad y temporalidad del ser-hombre) y en comunicación solícita y actuosa con los demás seres (actuosidad preocupada y angustiada del ser-hombre). La misma iluminación o conocimiento verdaderamente ontológico del ser en cuanto tal la espera Heidegger, la busca y la vislumbra a través de una preocupación trágica del hombre; la preocupación proveniente del hecho de estar destinado a morir, la de que es un "ser para la muerte".

Aún hay más. Heidegger, como hemos hecho constar apoyándonos en sus mismas afirmaciones, cree en la posibilidad de la Metafísica, con-

---

[5] Como muestra, he aquí los títulos de la *Einleitung* y de sus capítulos: *Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein.*

*Erstes Kapitel: Notwendigkeit, Struktur un Vorrang der Seinfrage.*

*Zweites Kapitel. Die Doppelaufgabe in der Ausarbeitung der Seins frage. Die Methode der Untersuchung und ihr Aufriss.*

Claro es que esos mismos capítulos resuelven la cuestión acerca de la estructura, método e investigación del problema del ser en un sentido empirístico, o, si se quiere, para usar la terminología existencialista, fenomenológico y humano-concretista.

[6] Véanse las observaciones del P. Ramón Ceñal, S. J., en la "Nota Preliminar" a su traducción de la obra de A. WAEHLENS *La Filosofía de Martín Heidegger*, pp. XI-XIII.

fiesa en su *Sein und Zeit* su propósito de levantar el edificio de esa Metafísica, y, como tarea previa necesaria, entabla el análisis fenomenológico del hombre. Dejemos la cuestión de si con su método podrá o no Heidegger construir la Metafísica. Hasta ahora no lo ha hecho. Pero en todo caso esta Metafísica habría de ser una Metafísica del ser. Y así lo dice el dice el propio Heidegger. Pero, ¿qué es *das Sein* para Heidegger? Ante esta pregunta hemos de confesar que aún no hemos leído una explicación o interpretación segura y satisfactoria, ni en él ni en sus expositores, de lo que late en la mente de Heidegger, cuando dice que va en busca del "sentido del ser". Creemos que el resultado más lucrativo en esta inquisición es leer los mismos textos de Heidegger, teniendo a la vista la distinción gramatical, tan usada por los escolásticos, entre "ser", infinitivo de verbo y "ser" sustantivo. En alemán, como en español, francés, etc., las dos palabras son materialmente iguales.

No es esta ocasión para hacer una exégesis de textos heideggerianos, pero sí se nos permitirá afirmar, a base de todo el espíritu, tónica y temática del análisis fenomenológico desdoblado, extendido en el *Sein und Zeit,* que el "ser" a que más acomodadamente puede referirse la mayor parte o la casi totalidad de los pensamientos de Heidegger es el "ser" infinitivo de verbo, y no el "ser" sustantivo, el ente. Por eso nos parece desatinado (es decir, sin tino o buena puntería) hablar del *Sein* de Heidegger bajo el influjo, más o menos inadvertido, del concepto escolástico de ente. *Das Sein* de Heidegger y de todos los existencialistas, tienen mucho, quiéranlo ellos o no, con sus múltiples distinciones terminológicas, de *Werden,* o lo tiene todo y por eso es inaplicable al Absoluto, a Dios.

Ahora bien, ¿cuál es el sujeto de este *Sein* o *Werden?* Heidegger busca un sentido puro del mismo y, por tanto, no excluye nada que pueda "ser" y que pueda "ir siendo", o "irse haciendo". Pero la plenitud de todo esto requiere elementos como la "Sorge", que son exclusivos del hombre.

Tenemos, pues, por una parte que ese "Sein", cuyo "sentido" (esquivemos la palabra "concepto") se busca a través del análisis fenomenológico y como fruto y corona o trofeo del mismo, es un "ir siendo", un "irse haciendo", no un ser estático que meramente "sistit extra", sino un "ser fluyente". Por otra parte lo más pleno e inmanente y rico de los modos de ser sólo se da en aquel "Dasein" que puede sentir y experimentar y tener conciencia de su ser, de su "ir siendo". Y cuanto más honda sea esa conciencia y más trascendental respecto de la proyección del propio ser, a la vez que más vívidamente perceptora de las posibilidades

alternas, optativas o contrarias de ese proyectarse, tanto más apuradamente y pingüemente y totalmente es "das Sein".

Pero resulta que de estas dos bandas de propiedades del *Sein,* cuyo sentido se busca, una excluye a Dios; otra no conviene a las cosas inferiores al hombre. Excluyen a Dios (según la idea únicamente admisible de Dios) las propiedades que constituyen *das Werden;* no convienen a las cosas inferiores al hombre las que constituyen la conciencia dramática del propio "ser", del propio "ir siendo". Por consiguiente el "Dasein" donde más exquisitamente se realiza el sentido "des Sein" es el hombre. En consecuencia, el objeto de esta Metafísica, cuya construcción se intenta, es el "ir siendo", principalmente en cuanto es "ir siendo" del hombre. No se puede pedir más sentido y más valor humano a una Metafísica, aun admitiendo que el sentido del ser convenga también a otras cosas distintas del hombre.

## III. Otras referencias.

Hemos querido registrar con algún detenimiento únicamente las afirmaciones de estos pensadores acerca del valor humano de la Metafísica, porque en ellos a la celebridad de que gozan se une la circunstancia de ser representantes de grandes épocas en la historia de la Filosofía y de direcciones filosóficas distintas. Pero ya esto mismo indica que dicho valor ha debido de ser reconocido por otros muchos pensadores que sería prolijo enumerar. Baste hacer una breve referencia a algunos de los citados al principio de este artículo.

Los *Libros Sapienciales* de la Biblia, y en especial el *Eclesiástico* y el *Libro de la Sabiduría,* enderezan la Filosofía, el conocimiento penetrante de las cosas del mundo, de sus esencias y de sus causas supremas, a la consideración y solución de lo que hoy se llama el enigma del hombre: su origen, su naturaleza, los resortes más radicales de su actividad, su muerte, su destino ultraterreno, sus relaciones con la divinidad.

En el *Nuevo Testamento,* San Pablo, en su Carta a los Romanos y en diversos lugares de otras de sus epístolas [7] reprocha a los filósofos gentiles no haber obrado en consonancia con las verdades que les enseñaba la contemplación filosófica del mundo. Porque las verdades metafísicas sobre la perfección de las cosas sensibles son revelación y argumento de la existencia, de los atributos de Dios y la caducidad de las cosas que nos rodean, sus cambios y limitaciones, las pasiones humanas,

---

[7] San Pablo, *Ad Romanos.* I, 18 ss.; II, 9 ss; III, 9 ss; VIII, 19 ss. *Ep. prima ad Corinthios.* I, 17 ss.; II *Hechos de los Apóstoles* XVII, 22 ss.

la lucha interna entre la concupiscencia y la razón enseñan al hombre en lo más secreto de la conciencia las verdades naturales sobre su origen, su ser, sus deberes y su destino. Para San Pablo, una Filosofía que no se preocupe de resolver el problema humanodivino, es decir, el problema de la relación del hombre con la divinidad, y de enseñar las consecuencias que de ello se derivan es una Filosofía truncada y estéril.

De los filósofos griegos Sócrates ha sido presentado como el gran instaurador del sentido antropológico o humanístico de la Filosofía. Es verdad que esta apreciación ha de ser reducida a sus justos límites, pues, como trataremos de probar en otra parte rectificando un modo de juzgar tradicional un tanto rutinario, también en los sistemas filosóficos presocráticos palpita más o menos sensiblemente la preocupación por la contingencia del ser humano. Pero no puede negarse que en el Sócrates de los diálogos de Platón esta preocupación aflora con profusión exuberante y polariza directamente una gran parte del pensar filosófico. Por eso mismo, Platón, que pone en boca de Sócrates la doctrina de la disciplina y purificación del hombre por la consideración de las ideas participadas de las cosas, y la liberación y bienaventuranza del alma por la contemplación directa en la otra vida de las ideas subsistentes y puras, ha de ser considerado como uno de los más eminentes propugnadores del valor humano de la Metafísica. No es menester detenernos ahora a declarar este punto. En el decurso de una obra que sobre estos temas publicaremos en breve habremos de volver a las teorías de Platón sobre la inmortalidad del alma, sobre el estado de la vida humana en esta vida, como encarcelada en una caverna, sobre la limitación, imperfección y proximidad a la nada de los seres singulares y materiales que nos rodean por oposición al valor absoluto, a la pureza óntica y a la plenitud de las ideas universales, sobre el valor purificador de la Filosofía y sobre el anhelo de libertad e inmortalidad que siente el alma humana y que la filosofía fomenta y encauza a su verdadero destino.

Las escuelas y sistemas filosóficos griegos posteriores a Platón están bien caracterizados ante los historiadores de la Filosofía por el sentido antropocentrista, con frecuencia excesivo, de la mayoría de ellos. Dejando a un lado el epicureísmo, que, por su dogmática franca y radicalmente materialista, debe ser considerado como oficialmente opuesto a una verdadera metafísica en el sentido riguroso de la palabra el [8] sistema que más nos interesa es el estoicismo.

---

[8] A su tiempo plantearemos la sutil cuestión de si sería posible que se diera el objeto de la Metafísica y si ésta sería posible, objetiva y subjetivamente, en el caso de que fuera real una concepción como, por ejemplo, la del materialismo dialéctico.

El conjunto de teorías de los estoicos ha dado lugar en diversas épocas de la historia a muy animadas controversias sobre el encuadramiento y calificación. Se ha discutido sobre si un sistema materialista o espiritualista, panteísta o defensor de un Dios personal, fatalista y determinista o libreartrista. Más aún, se ha discutido si es o no un verdadero sistema y si tiene o no una base Metafísica [9]. En otra obra nos ocuparemos también de esta cuestión. En el punto que estamos tratando aquí, podemos decir que el estoicismo afirma con exceso y acaso con exclusividad el valor humano de la Metafísica. Sea o no un verdadero sistema, sea o no espiritualista, tenga o no tenga una Metafísica propia, lo cierto e innegable es que, para los más eminentes representantes del estoicismo y muy especialmente para los del tercer período, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, el tema esencial de la filosofía es el problema de la perfección y de la felicidad del hombre. Esta afirmación es tan trascendental en la Estoa, que, como hemos demostrado en otra parte [10], constituye el elemento permanente y fijo a lo largo de toda su historia y a lo ancho del conjunto de todos sus partidarios.

De los autores cristianos de la antigüedad citaremos por su influjo universal a San Agustín, para quien todos los problemas de la búsqueda de la verdad se enderezan y reducen al conocimiento de Dios y del alma. Así lo afirma en el tratado *De Ordine*: "Doble es el problema de la Filosofía: uno sobre el alma, otro sobre Dios. El primero hace que nos conozcamos a nosotros mismos; el segundo, que conozcamos nuestro origen. Aquél nos resulta más dulce; éste, más estimable; aquél nos hace dignos de la vida bienaventurada, éste, nos hace bienaventurados; aquél es propio de los que aprenden, éste de los doctos [11]. Tal importancia tiene para San Agustín el tema del hombre en el conjunto de todos los problemas de la ilosofía, que, siguiendo a Varrón, afirma que las sectas y sistemas filosóficos se distinguen y especifican por la teoría que cada una profesa acerca del fin del hombre.

He aquí las palabras con las que, al citar la doctrina de Varrón, la

---

[9] Estas controversias están detalladamente registradas en nuestra obra *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín. Estudio sobre dos concepciones del Universo a través de un sistema antropológico. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.* Instituto Filosófico Luis Vives. Madrid. 1945. Como representantes de las dos interpretaciones opuestas del estoicismo pueden citarse BARTH (P.) *Die Stoa*, 3.ª ed. Leipzig 1922, que sigue la opinión tradicional, y E. ELORDUY, S. I., *De Sozalphilosophie der Stoa.* Leipzig 1933. Interesada también la reciente obra de POHLENZ *Di Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung.* Göttinger 1948-1949.

[10] Véase la nota precedente.

[11] SAN AGUSTÍN, *De Ordine*, GSEL, 63; ML. 32, 1.017.

hace de tal modo que implícitamente parece presentar esa doctrina como propia:

"Y juzgaba que ninguna escuela merece llamarse filosófica si no se distingue de las demás por razón de los diversos fines que afirme han de tener los buenos y los malos, puesto que no es otra la causa de que el hombre se ponga a filosofar, sino el deseo de ser feliz, y eso, con lo que el hombre es feliz, es el fin de los buenos. Por consiguiente ninguna otra es la razón del filosofar sino (investigar cuál sea) el fin del hombre bueno, por lo cual ninguna secta merece ser llamada filosófica si no profesa algún fin del hombre que es bueno" [12].

En los tiempos modernos, y fuera del campo de la Filosofía escolástica, el sentido humanista y homocéntrico de la Filosofía ha sido calurosamente proclamado por las múltiples reacciones contra el agnosticismo y racionalismo, es decir por el vitalismo filosófico, por el pragmatismo, el relativismo, el modernismo, el criticismo en sus diversas direcciones. No raras veces este homocentrismo se hace casi exclusivista y llega a extremos inadmisibles y falsos que ponen en peligro la realidad de una verdadera Metafísica, como sucede con el historicismo y con la metodología irracionalista [13].

Entre los existencialistas más radicales Jean Paul Sartre ha sacado las consecuencias de la importancia del método heideggeriano para construir la Metafísica. El agnosticismo que iniciaron los escépticos del Renacimiento, que llegó a un punto álgido en el criticismo de Kant y que los existencialistas conservan respecto de las potencias tenidas tradicionalmente por facultades cognoscitivas superiores, reduce el sentido humano de la Metafísica a la aprehensión de las limitaciones y miserias del hombre y a la confesión desesperada de la ignorancia irremediable acerca de su origen, su destino y su tragedia. Este es el doble tema de la obra de Sartre.

La exposición filosófica teórica la explana principalmente en el extenso tratado *L'être et le néant* y en el libro *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination.*

El plan y contenido de la primera no puede menos de recordar los de *Sein und Zeit* de Heidegger, aunque los títulos y capítulos suenen a cosa diferente. Hay algunos como "La temporalité", "Le pour-autrui", "Avoir, faire et être" que hasta parecen un eco. El escritor francés se

---

[12] La doctrina de VARRÓN la expone San Agustín en el tratado *De Civitate Dei*, libro 18, GSEL, 40 (II) 363 ss.; ML. 41,621 ss.

[13] V. la encíclica de Pío XII *Humani Generis*, nn. 7, 8, 16, 32...

ha lanzado también a componer términos pluriverbales: "le Pour-Soi", "le En-soi", le "Corps-Pour-Autrui".

Pero el resultado que obtiene Sartre de *Essai d'Ontologie phénoménologique* (subtítulo de *L'être et le néant*) parece o más sincero o menos iluso que las promesas incumplidas de Heidegger de construir una nueva Metafísica renunciando a los métodos abstractivos y discursivos tradicionales. Sartre también los rechaza con implacable desprecio, pero reconoce que tampoco hay otros. Afirma que "la *pensée moderne a realisé un progrés considerable en réduisant l'existant a la série des apparitions que le manifesten*". Por eso no hay más Ontología que la Ontología fenomenológica.

Esta Ontología adquiere, naturalmente, en manos de Sartre un carácter dramáticamente humano, podemos decir tediosa y espeluznantemente humano. El análisis fenomenológico de la óntica del hombre lo desarrolla Sartre en su obra literaria, en sus novelas y piezas de teatro. En ellas se harta de chapotear, hurgar y escarbar en las miserias, bajezas y dolores del hombre, desde la liviandad triste y dolorosa que anida en el corazón de las mujeres públicas (*Le mur, La putain respectueuse*) hasta la rebeldía del desgraciado y torturado contra un Dios en cuya existencia no cree (*Les mouches, Le Diable et le bon Dieu* etcétera).

Por distintos caminos esta filosofía ha venido también a reconocer, como Aristóteles y Suárez, que la Metafísica está constituída por una problemática de un interés humano verdaderamente patético. Y no sólo la Metafísica en su sentido amplio y elástico, sino en concreto la teoría del ser, la Ontología, si bien para ésta es tarea muchas veces de autopsia y disección del sentimiento trágico de la vida.

Los escritores escolásticos contemporáneos, saliendo al paso de las acusaciones que los existencialistas y demás irracionalistas suelen hacer contra la Metafísica escolástica, se han preocupado de afirmar y demostrar el valor humano de la misma. Tampoco han faltado quienes, por un recto pero inmoderado celo de adaptar la Filosofía perenne a las vicisitudes de la época actual, hayan caído o se hayan expuesto a caer en un relativismo o en un exigencialismo incompatibles con una sana concepción de la Metafísica. En el estudio a que hemos aludido nos detendremos a considerar adecuadamente las justas relaciones posibles entre una auténtica Metafísica y las aportaciones de las modernas corrientes filosóficas.

## IV. Escolio.

Como se ve por las afirmaciones arriba transcritas o registradas de los autores más celebrados en la historia del pensamiento humano que han proclamado el valor humano de la Metafísica, tanto por su origen como el contenido que ella ofrece o que en ella se busca, dicho valor humano consiste principalmente en el anhelo que el hombre experimenta de conocer su origen y su destino y de contemplar los seres que son o concibe como más excelsos, cuales son las sustancias puramente espirituales y, sobre todas ellas, Dios. Esto supone en toda Metafísica un necesario reverso teológico complemento del anverso antropológico que hemos venido considerando. Es verdad que este reverso puede ser de actitud o de resultados negativos, como en el agnosticismo o el idealismo que consideran indemostrable. o al menos indemostrada hasta el presente, la existencia de Dios; puede también detenerse en un anhelo trágicamente frustrado, como en el existencialismo extracatólico. Pero aun para esos sistemas y esas actitudes la Metafísica es tanto más humana cuanto sus preocupaciones más se proyectan hacia lo sobrehumano y hacia lo ultratemporal. Es decir que la Metafísica, aun según la mente de los mismos que desesperan llegar al conocimiento teológico, es teológica por lo mismo que es antropológica. Basta por ahora consignar este hecho. En otra ocasión y como coronamiento de lo aquí dicho, desarrollaremos la doctrina del valor teológico de la Metafísica y de las direcciones optativamente obligadas, erróneas o verdaderas, del pensamiento filosófico en su anhelante caminar hacia la divinidad oculta.

SALVADOR CUESTA, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas (Santander).

# LA CIENCIA MODERNA Y EL PROBLEMA DE LA CREACION

## ACTITUD DE LAS COSMOGONIAS RECIENTES

Como en la pasada centuria la termodinámica, última rama nacida del tronco de la física clásica, así en los pasados lustros la astrofísica más reciente, interpretada a la luz del ideario relativista, ha parecido a muchos proporcionar un nuevo argumento en favor de la temporalidad del cosmos material. En 1917, Alberto Einstein, que acababa de hacer pública su genial teoría de la relatividad generalizada, propuso como solución de la ley general de la gravitación un modelo *estático* del universo, cerrado y curvo, totalmente lleno de materia, y sin movimiento alguno sistemático, por la perfecta compensación y equilibrio entre atracción y repulsión. Casi al mismo tiempo, W. de Sitter, astrónomo holandés, mostró que el espacio-tiempo macroscópico era susceptible de un segundo esquema, a condición de que la densidad de la materia se pusiese igual a cero: era un modelo *dinámico*, un universo curvo y cerrado, pero en expansión continua, teatro de movimientos sistemáticos por la supresión de toda fuerza atractiva por falta de materia. Friedmann en 1922, Lemaître en 1927, Robertson en 1928, Tolmann en 1930, Eddington y McVittie el mismo año, independientemente unos de otros. orientaron sus investigaciones teóricas hacia los universos de radio variable, ni del todo vacíos de materia, ni desprovistos de movimientos de conjunto, solución intermedia entre el espacio-tiempo cilíndrico de Einstein y el hiperbólico de De Sitter. Rechazados aquellos dos modelos, el primero por ser necesariamente inestable, y el segundo por la falsa suposición de la vaciedad del cosmos, fué la solución profundamente trabajada del joven sacerdote Lemaître, profesor de la Universidad Católica de Lovaina, la que fué generalmente aceptada por el mundo científico.

Según la primera concepción de Lemaître-Eddington, el punto de partida de la evolución cósmica habría sido el universo inestable einsteniano, que habría perdido su equilibrio hace tal vez unos cinco mil

millones de años, para dar lugar a su incesante y rápida dilatación, debida al predominio a grandes distancias de la fuerza repulsiva—interpretación física del valor positivo de la famosa *lambda*, llamada *constante cósmica o cosmológica*—. Así recibía explicación teórica el hecho notabilísimo, observado a partir de 1924, de la casi unanimidad de los movimientos de fuga de las nebulosas extragalácticas, y concretado en 1928 por Hubble y Humason en la ley de la proporcionalidad entre la velocidad de recesión y la distancia—500 kilómetros por segundo y por megaparsec, o lo que es lo mismo, 154 kilómetros por segundo y por millón de años-luz—, cuyo cumplimiento se ha observado en Mt. Wilson hasta 250 millones de años-luz; el récord alcanzado hasta 1951 era de 42.000 kilómetros por segundo, en una nebulosa en la constelación de la Osa Mayor (27).

Pero el matemático belga quiso hacer más. No se contentó con proponer su cosmología, esto es, una teoría del estado actual del cosmos, basada sobre las ecuaciones relativistas fundamentales, sino que deseó ofrecer al mundo sabio una *cosmogonía* original, introduciendo en el esquema geométrico no-euclídeo del espacio-tiempo algunas hipótesis de carácter físico, que permitiesen trazar la trayectoria de su evolución. Es lo que, iniciado en 1931, realizó principalmente con su obra *L'hypothèse de l'atome primitif*—Neuchâtel, 1946—. Al principio, la totalidad de la materia que constituye el universo estaba conglomerada en un sólo bloque sumamente denso, que Lemaître llama *átomo inicial* o *primitivo*, o mejor *neutrón inicial*—"ce peut être un isotope de masse extremement grande des corps actuels, et même, plus probablement, du neutron" (28)—: su radio total excedería poco la distancia sol-tierra, no sería superior a diez minutos-luz. Este átomo hiperdenso—unos cien millones de toneladas por centímetro cúbico—habría sido el teatro de una explosión gigantesca, de una super-radiactividad que provocó inmediatamente una expansión del conjunto, menos rápida al principio—por el predominio de la atracción newtoniana—, hasta que ésta quedó del todo equilibrada por la repulsión cósmica que va creciendo

---

[27] Es digno de notarse que Friedmann y Lemaître publicaron teorías coherentes del universo en expansión antes de que la ley de recesión de las galaxias fuese establecida. Sólo Eddington, astrónomo profesional, estaba bien informado en 1930 de los trabajos de Humason y Hubble, y buscaba para ellos un sostén teórico, cuando Lemaître, su antiguo discípulo de Cambridge le escribió para llamarle la atención sobre la Memoria publicada tres años antes en los *Annales de la Société Scientifique*, de Bruselas, bajo el título: "Un universo homogéneo de masa constante y radio creciente, explicación de las velocidades radiales de nebulosas extragalácticas."

[28] *L'hypothèse de l'atome primitif* por GEORGES LEMAÎTRE. *Sophia 1950, p. 27*).

sin cesar con la expansión. Así se tiene un universo de Einstein, de un radio de mil millones de años-luz, aproximadamente, cuyo equilibrio inestable se rompió en favor de una expansión definitiva y permanente, la cual—según los datos de Eddington—doblaría el radio del universo cada 1.400 millones de años: el radio actual se estima en unos diez mil millones de años-luz. Extrapolando hacia el pasado, bajo la guía de la ley de Hubble, llega Lemaître a establecer el *origen del cosmos*, o estados de hiperdensidad del átomo primitivo, en una fecha comprendida entre dos y diez miliardos de años.

De este modo, frente a la llamada *escala larga* de la edad del universo, profesada hasta 1930 por la casi totalidad de los astrónomos, los cuales, sobre la base de cálculos de dinámica estelar, convenían en señalar una edad de cinco a diez billones de años para la gran mayoría de las estrellas y para todas las nebulosas espirales. Lemaître, con un golpe audaz, no titubeó en fijar para el comienzo de la evolución cósmica una distancia temporal de nosotros mil veces menor. En realidad, no pocos argumentos físicos y astrofísicos han venido a alinearse en defensa de la apellidada *escala corta*. Al mismo resultado conducen el proceso de la producción de calor solar por conversión de hidrógeno en helio —Weizsaecker, Bethe—; la determinación espectroscópica de la edad máxima de las estrellas; la antigüedad de la corteza terrestre, de los meteoritos, de los cúmulos estelares galácticos y de la Vía Láctea; la rotación de nuestra galaxia y de las nebulosas espirales; la proporción actual de los cuerpos radiactivos y de sus productos de desintegración; la distribución de los elementos en el sol y en las estrellas; las llamadas nubes oscuras de los diversos sistemas galácticos. Y podría proseguir la enumeración. Ni faltan consideraciones sacadas de la física nuclear que confirman las conclusiones de Lemaître, mostrando que la materia cósmica ha debido hallarse un tiempo en estado de suma condensación. Así "los físicos Chandrasekhar y Henrich han calculado que la síntesis de los elementos pesados, del hierro al uranio, no ha podido realizarse sino tratándose de densidades superiores a diez toneladas por centímetro cúbico y a temperaturas superiores a diez miliardos de grados" (29).

No puede negarse que la teoría cosmogónica de Lemaître, abrazada según todos sus elementos, nos conduce a un origen temporal del curso del cosmos, y en legítima consecuencia de la existencia de la materia,

---

[29] J. Abelé. *L'Evolution de l'universe et le problème de son origine* (*Etudes 1949, vol. 260, pg. 317-330*).

siempre que añadamos el postulado—que parecen admitir expresa o tácitamente buena parte de los cosmógonos—de la no preexistencia de la materia inerte y rígida, o, en nuestro caso, de la existencia tan sólo momentánea o muy breve del átomo inicial. Sería, pues, un espléndido y grandioso argumento en favor de la creación del mundo, al aplicar al origen del átomo primitivo el principio de causalidad. Empero, su mismo autor nos advierte prudentemente que "un juicio definitivo acerca de su teoría no puede ser todavía pronunciado a la hora presente, sino que dependerá del resultado de cálculos difíciles que todavía no han podido ser efectuados, de los cuales depende la confrontación de la hipótesis con los hechos experimentales. Estos—añade—, la confirmarán tal vez, o tal vez le harán participar la suerte misma de los torbellinos de Descartes o de multitud de otras hipótesis olvidadas" (30).

En realidad, no pocas dudas pueden formularse acerca de los presupuestos de la teoría del canónigo belga, aun dejada aparte toda discusión sobre el valor de la relatividad general einsteiniana. ¿Está suficientemente fundada la presunción de que las nebulosas siguieron siempre la ley actual de recesión?... La etapa intermedia entre el universo estático de Einstein—en que se detuvo siempre Eddington—y el átomo primitivo, ¿puede ofrecer razones suficientemente sólidas para su admisión?... En particular se han multiplicado las dudas acerca de la solidez de la explicación por el efecto Doppler del enrojecimiento observado en la luz de las nebulosas extragalácticas, y al mismo ritmo se han acumulado las sugerencias de posibles soluciones: aumento de longitud de onda o pérdida de energía de los fotones al atravesar las enormes distancias cósmicas, la eventualidad de efectos Compton entre la luz y las partículas componentes de la materia interestelar e intergaláctica, la posibilidad—propuesta por Dirac desde 1938—de una modificación de las constantes de la naturaleza, y otras.

A todas ellas responden los propugnadores de la hipótesis lemaîtriana con Couderc: "Hasta tanto que un fenómeno definitivo, *concreto*, no sea capaz de poner en duda la realidad de las velocidades, y de explicar de otro modo el desplazamiento, tengo *a priori* por disconforme a la razón—*déraisonnable*—el rechazar la recesión" (31). Con energía to-

---

[30] Citado por G. STEIN, S. I., *L'universo, donde?* (*Civiltá Cattolica*, 1949 III, página 257).

[31] *L'expansion de l'Univers* (Paris 1950, pg. 86). Es de notar que E. Hubble ha hecho en 1949 sus reservas respecto a la realidad de la expansión. Según dicha autoridad, si los resultados últimamente alcanzados en Mount Wilson son confirmados con la mayor exactitud del telescopio de Mt. Palomar, es probable que los despla-

davía mayor rechazan, y con razón, la construcción matemática, llevada a cabo por R. C. Tolmann—y muy del agrado de P. Langevin—, de un universo eterno *oscilante o pulsátil*, esfera de espacio-tiempo, en la que se alternarían en perpetuos ciclos las épocas de dilatación y de contracción, sin llegar jamás al vacío, ni a la inactividad, ni a la muerte final ocasionada por la distribución uniforme de la energía y anunciada por el segundo principio. Sobre semejantes modelos dice Milne textualmente: "Deben ser total y absolutamente rechazados como irracionales. Son fantásticas manufacturas del telar matemático, orgías de licencia matemática divorciadas de la experiencia, posibles sólo en el sentido de que en sueños todo es posible" (32).

* * *

No son pocos los científicos de renombre que en los datos y teorías de la astrofísica reciente, y muy en especial en la teoría de la expansión del espacio en sentido einsteiniano, han visto y siguen viendo una plataforma suficientemente sólida para un argumento en pro de un origen temporal del cosmos, y aun de una verdadera y propia producción *ex nihilo*. En el tercer Congreso Tomístico Internacional—septiembre 1950—, el físico E. Medi, profesor en la Universidad de Roma, declaró que los resultados de la ciencia moderna fijan un límite a la edad del universo y a la existencia de la materia tan estructuralmente ordenada; que esta ordenación estructural, dados los actuales conocimientos, exige el orden sustancial íntimo de la materia; que en consecuencia la causa primera motriz se identifica con la ordenadora, y ésta con la que ha dado el ser a las cosas (33). El ilustre astrónomo de Heidelberg, H. Vogt, en el último capítulo de su libro *Kosmos und Gott*, no duda en afirmar: "Nuestra ciencia sobre el cosmos no está en oposición con la fe en Dios, antes por el contrario, conduce a El. En el instante mismo en que se halla para nosotros la fuente del tiempo, se ha presentado nuestro mundo a la existencia por un simple acto de *creación*. La razón última de tal acto no parece que pueda jamás averiguarse

---

zamientos de las rayas espectrales no hayan de ser atribuídos a un universo en rápida expansión, sino a algún nuevo principio natural todavía desconocido (cf. *Civiltá Cattolica* 1951. III, pg. 413).

[32] Cita tomada de *La física actual*, por Octavio Foz Gazulia (*Escorial*, 1940, pg. 286).

[33] Cf. *Revue de Louvain*, 1950, pg. 535; *Rivista di Filosofia Neoescolastica*, 1950, pg. 448.

desde el punto de vista de la ciencia exacta de la naturaleza... El mundo no puede proceder de sí mismo; exige un Principio primero que no requiera a su vez principio. Nos señala por encima de sí hacia lo trascendental, hacia un Principio suprahumano, hacia un Poder superior y sobrenatural, cuya esencia jamás podremos comprender con los métodos de la ciencia de la Naturaleza". Y Whittaker, convertido al catolicismo en la plenitud de su madurez científica, reconoce que "la física y la astronomía pueden llevarnos a través del pasado hasta el comienzo de las cosas, y mostrarnos que ha habido una *creación*, pero de la creación misma la ciencia nada puede decir"; y más adelante habla expresamente de "una creación *ex nihilo*", de "una operación de la voluntad divina, para hacer surgir de la nada la naturaleza" (34). Lemaître, en fin, aunque en sus trabajos científicos no habla de propósitos de la creación de la materia, sino que deja al cuidado del juicioso lector sacar la conclusión apologética de su teoría, parece indicarla suficientemente cuando en su respuesta a una nota de Edington, publicada en *Nature* [1931], decía: "Si esta idea es exacta, el comienzo del cosmos ha tenido lugar un poco antes—*un peu avant*—que el del espacio y del tiempo" (35).

Sin embargo, también aquí el influjo expreso o tácito de un falso ideario filosófico ha sido causa de la inconsecuencia de muchos sabios, los cuales, admitida la doctrina de la expansión cósmica, o han declarado irracional y sin sentido la cuestión de su origen primero, o no han tenido valor para abrazar la conclusión que se les manifestaba necesaria y lógica. Es lo que enuncia, aunque inexactamente, el Prof. D. Papp: "Todas las afirmaciones de las cosmogonías, e incluso de la ciencia en general, dejan al instante inicial de la escala del tiempo, las características de una intervención *sobrenatural*. Queda, pues, en nuestras manos, si lo deseamos, admitir que la materia fué *creada* por la Providencia; las teorías cosmogónicas del siglo XX no oponen su veto a esta creencia; por el contrario, hasta cierto grado la alientan... Pero admitir el milagro de la creación *ex nihilo*, que hace surgir la materia de la nada, transformando lo que *no es* en lo que *es*, equivaldría a admitir que la cuestión del instante inicial trasciende el alcance de la razón y que está más allá de la esfera de la ciencia. Esta respuesta—sigue diciendo—sugerida por el neopositivismo, deja insatisfecha la mente, por lo cual serán muchos los hombres de ciencia que preferirán un sincero *ignoramus*, u optarán por una solución metafísica, buscando más

---

[34] *El principio y el fin del mundo*, Buenos Aires, 1946, pg. 21, 148.

[35] *Georges Lemaitres Kosmogonie* von A. NEUHAEUSLER (*Philosophisches Jahrbuch*, 1951, pg. 1.).

allá del espacio y del tiempo la causa suprema" (36). A la primera escapatoria se acogió el astrónomo J. W. Campbell, que en su discurso a la Real Sociedad Astronómica del Canadá, el 14 de enero de 1949, después de haber pesado los argumentos en pro y en contra del principio temporal del universo, responde a la pregunta *The Univers-Whence?* —¿De dónde viene el universo?—, título de su disertación, con un *non liquet*, y deja la elección a cada uno de los oyentes (37).

Como en tantos otros problemas científico-filosóficos y científico-religiosos, también en el presente no puede pasarse por alto la actitud original y equilibrista de A. Eddington. Su mentalidad, abierta y radicalmente subjetivista, no le impidió afirmar en *The Expanding Universe* (1934) que "la misma razón habría para volver a la teoría newtoniana, que para abandonar la constante cósmica" (c.I), ya que "el renunciar a ésta, desmoronaría los cimientos del espacio" (c.IV). Y hacia el fin del libro; "es la extrapolación hacia lo pasado—escribe—la que proporciona un motivo serio de sospecha de la existencia de un punto débil en las actuales concepciones científicas; el comienzo parece presentar dificultades insuperables, de no convenir en considerarlo francamente como *sobrenatural*" (38) En las conferencias Messenguer, tenidas el mismo año, al hablar del fin del mundo declaraba: "La extrapolación hacia atrás ofrece una dificultad mucho más seria. Filosóficamente, la noción de un comienzo repentino del orden presente de la naturaleza me repugna, y creo que el mismo efecto produce en la mayoría de los demás. Creo que los mismos que verían en ello con buenos ojos una prueba para hacer intervenir un *creador*, pensarán que un golpe solo de varita mágica en una época lejana, no es propiamente el linaje de relación entre Dios y el mundo que satisfaga la mente. Mas no veo manera de escapar al dilema" (39). Es lo mismo, aunque en otras palabras,

---

[36] *El problema del origen de los mundos*, Buenos Aires, 1950, pg. 158.

[37] *The Journal of The Royal Astronomical Society of Canada*, 1949, pg. 43-49. El P. Rideau, en el artículo ya mencionado, avisa: "Una mentalidad científica se mostrará susceptible frente al reconocimiento con excesiva facilidad de la intervención positiva de la trascendencia en el seno de los fenómenos. Por sugestiva que sea la hipótesis de Lemaître sobre el átomo primitivo, es una consecuencia matemática de ciertos hechos, pero *no puede ser utilizada en favor de una apologética de la creación*" (pg. 463).

[38] No hay que olvidar, empero, que el mismo astrónomo, hablando de la teoría de De Sitter-Lemaître en 1931, había dicho: "La teoría del universo en expansión es en algunos aspectos tan absurda que dudamos, naturalmente, entregarnos a ella. Contiene elementos, al parecer, tan increíbles, que casi siento indignación de que alguien tenga fe en ella, excepto yo mismo ."

[39] *Nouvè vie della scienza*, Milano, 1936, p. 163. Vale la pena de transcribir el juicio que la conducta del profesor inglés en este punto merece a Bertrand Russell: "Se ve por este pasaje que Eddington no deduce un acto definido de *creación* por un

que había proclamado en 1927 en las conferencias Gifford tenidas en la Universidad de Edimburgo, al hablar de la decadencia del universo como resultado del aumento de la entropía.

* * *

Aunque aceptada al presente por un gran número—quizá la mayoría—de los científicos dedicados al estudio e investigación de los problemas cosmológicos, la hipótesis del superátomo o superneutrón con su explosión a manera de "castillo de fuegos artificiales"—es la imagen frecuentemente usada—no puede gloriarse, ni de haber obtenido una votación unánime, ni de estar sola en el campo de la cosmogonía actual. Cierto que su autor justifica en su libro clásico el punto de vista escogido, con argumentos tomados de diferentes capítulos de la física, y con su aptitud para dar cuenta de importantes hechos observados, así cuantitativa como cualitativamente; pero él mismo advierte que "el lector juzgará prudente suspender el juicio esperando que una confrontación crucial con los hechos pueda realizarse" (40). Si a esto se añade que sabios de autoridad han achacado y siguen achacando a la relatividad generalizada—base primera de la concepción lemaîtriana—el introducir magnitudes e hipótesis arbitrarias y gratuítas, el recurrir a complicaciones de cálculo innecesarias, y aun el conducir a resultados en clara contradicción con las experiencias, parecerá muy natural y lógico que se hayan lanzado al palenque científico nuevas cosmogonías, sostenidas por principios y postulados diversos.

Un lugar señalado corresponde a la propuesta por E. A. Milne, físico ilustre y profesor de Oxford, en su obra *Relativity, Gravitation and World-Structure* (Oxford, 1935). Apropiándose la idea lanzada

---

Creador. Su única razón para no deducirlo es que no le gusta la idea. El argumento científico que lleva a la conclusión que desecha es mucho más válido que el argumento en favor del libre albedrío, ya que éste está basado en la ignorancia, mientras que el que estamos considerando está basado en el conocimiento. Esto ilustra el hecho de que las conclusiones teológicas sacadas por los científicos de su ciencia sean únicamente las de su agrado, y no aquellas que su apetito de ortodoxia les permite tragarse, aunque el argumento las justifique." (*Panorama científico*, Madrid, 1931, pg. 114.) El mismo conocido autor de *The Principles of Mathematics* juzga que "debemos, provisionalmente, aceptar la hipótesis de haber tenido el mundo un principio en una fecha definida, aunque remota", pero "de esto no debemos inferir que el mundo fué hecho por un Creador". Y añade: "No hay razón alguna para que el Universo no haya comenzado espontáneamente, excepto que parece extraño que así sucediera; pero no hay ley de la naturaleza que impida que las cosas que nos parecen extrañas sucedan." Ya se ve que ha de ser inútil luchar contra semejantes mentalidades con las armas de la lógica y el sentido común.

** *Sophia* 1950, pg. 32.

por el mismo Einstein de que la huída de las galaxias podría describirse en un espacio no curvado, no dudó en volver a la antigua y clásica geometría de Euclides. En sus trabajos, iniciados en 1932, ha buscado construir una *cosmología*, es decir, una teoría que suministre una visión coherente y racional del cosmos, renunciando a toda clase de consideraciones dinámicas y métricas, y sirviéndose del espacio y tiempo ordinarios: el espacio del universo milniano es ilimitado e infinito, y su tiempo es el viejo tiempo newtoniano. La estructura del nuevo cosmos se obtiene de un postulado único, que su autor ha llamado *principio cosmológico*. Según él, "las características del universo deben ser completamente independientes del lugar y del movimiento del observador"; en otras palabras: "el resultado de las observaciones de un observador cualquiera es idéntico al resultado correspondiente a cualquier otro".

De acuerdo con este postulado, el universo de Milne presenta una simetría esférica: cada observador, en cualquier galaxia que se encuentre, se ve rodeado por todos lados de galaxias uniformemente distribuídas, y así cree ocupar el centro de la esfera universal. Del mismo principio se deriva la ley de Hubble para la velocidad de fuga de las galaxias, la cual, desaparecida la repulsión cósmica, ha de ser atribuída al impulso recibido en la aurora de los tiempos y conservado por la inercia.

Este sistema cosmológico—estimado por algunos como armónico y completo bajo el aspecto físicomatemático, en tanto que otros señalan en él graves defectos y aun contradicciones—presupone, según su autor, la existencia de un número infinito de partículas, distribuídas en un volumen finito y esférico, cuyo radio crece sin cesar con la velocidad de la luz. ¿Le será aplicable a semejante universo el Principio de Carnot-Clausius? Como la masa cósmica es infinita, Milne no se atreve a aplicarlo: así el cosmos no tiene *estado último*, o, por mejor decir, esa expresión no tiene sentido cuando se habla del universo como totalidad.

En cambio, los *puntos de partida* a que han sido conducidos Lemaître y Milne—por sendas distintas y sin haberlo pretendido—son sorprendentemente parecidos: para ambos, el universo comenzó a existir en forma *casi puntual*. En conformidad con la hipótesis del cosmólogo belga, el volumen del contenido material del mundo, que disminuye al remontar el curso del tiempo, se aproxima en las cercanías del instante inicial a un punto, o mejor, a un átomo gigantesco que contenía el conjunto compacto de todas las nebulosas, y que entró en seguida en expansión continua. Para Milne, el instante inicial es anterior a toda experiencia: "En nuestro modelo cinemático no suponemos un acto de *creación* experimental. Se supone que el sistema satisface al *principio*

*cosmológico*, e inferimos luego la existencia de un cero natural de tiempo, que posee, con muy alto grado de probabilidad, las propiedades de un instante de *creación*... Podemos decir, si nos place, que el contenido del sistema ha sido *creado* una vez para siempre en el instante $t = O$. Pero $t = O$ no es un instante observable para ningún observador" (41).

En divergencia total con tantas y tan variadas cosmogonías como desde los días de Kant y de Laplace han intentado explicar mejor o peor el desarrollo del cosmos desde el principio o punto-origen, en el cual existía ya la misma cantidad de materia que está actualmente diseminada por los espacios, han salido a luz en estos últimos años algunos ingeniosos y atrevidos ensayos que cuentan entre sus elementos esenciales la *creación continua* de materia, en oposición total a la *constancia* considerada hasta aquí como una de las bases intocables de las ciencias de la naturaleza. Así, dentro del marco de la expansión del universo y en parte también de la relatividad, Pascual Jordán, uno de los primeros teóricos de la física cuántica, apoyado en las ideas e investigaciones de otros—v. gr., Haas, Eddington, Unsoeld y, sobre todo, Dirac—ha expuesto y defendido, a partir de 1944, y muy claramente en su librito *Die Herkunft der Sterne* (Stuttgart, 1947), ideas cosmogónicas muy nuevas, que han movido no poco revuelo en los ambientes científicos y filosóficos. Según ellas, el radio cósmico creció y crece con la velocidad de la luz, y con esta dilatación del espacio físico debe correr paralelamente un aumento constante de la masa total de la materia—ésta crece proporcionalmente al cuadrado del radio—mediante la *espontánea formación* de nuevas estrellas. El nacimiento de uno de estos astros no ha de explicarse por condensación o agrupación de materia preexistente, sino que salidos de la nada se incorporan al cosmos en forma de paquetes neutrónicos—*Neutronenpackungen*—, cuya densidad sería la misma de los núcleos atómicos—unos 100 millones de toneladas por centímetro cúbico—, y que luego se expansionan explosivamente y se manifiestan como *supernovae*—en diametral oposición a la idea por largo tiempo dominante de que esta fase representaba la señal del fin de una estrella—.

En el instante de la aparición de una estrella, el equivalente energético $mc^2$ de su masa espontáneamente formada debe quedar exactamente compensado con la energía gravitatoria potencial—*negativa*, ya que supone que la energía total del cosmos tiene valor nulo—que al mismo tiempo se

---

[41] *O. c.*, pg. 134. Como dato curioso puede indicarse que el eminente biólogo y marxista inglés J. B. S. HALDANE ha hallado en la teoría de Milne una quintaesencia de materialismo dialéctico y ha creído poder sacar de ella consecuencias sorprendentes, así en biología como en geología.

presenta. Así se cumple el principio de la conservación de la masa-energía. De esta teoría, que supone con Dirac que la constante de gravitación disminuye con el tiempo—es inversamente proporcional al radio de la curvatura—, se sigue que la masa de una estrella que de nuevo aparece debe ser una función de la edad del cosmos: tanto mayor será, cuanto más joven sea. Así, la masa de una estrella que ahora se forme deberá ser unas cincuenta veces mayor que la de nuestro sol; consecuencia que resulta conforme con los estudios astronómicos de Unsoeld y otros acerca de las estrellas consideradas como recientes.

El universo, según esta reciente y casi novelesca hipótesis, surgió "como un *germen*—en frase feliz de O. R. Foz Gazulla (42)—, constituído por un espacio de Riemann, cuyo radio en el primer *tiempo elemental*—$10^{-23}$ seg.—sólo valía la *longitud elemental*—$10^{13}$ cm.—, y que únicamente contenía un par de partículas elementales". "Si proseguimos hacia atrás la extrapolación de los estadios de la historia cósmica—escribía Jordán en *Physikalische Zeitschrift*, 1944, pág. 109—hallamos como estado inicial un cosmos que encierra una pareja de neutrones que acaban de aparecer, y cuya energética de reposo es compensada por la energía potencial de su recíproca gravitación". Al punto comienza la expansión de manera explosiva, con rompimiento de los neutrones en protones y negatones, los cuales darán origen a los futuros átomos, y con aparición espontánea—*creación*—de nuevos corpúsculos, para la conservación del balance energético. "Hace unos pocos miliardos de años—lo más probablemente siete—el radio de curvatura del universo tuvo el valor inicial 0. Hay que considerar aquel lejano instante como un *genuino comienzo del tiempo*": así Jordan, en su reciente artículo *Neuere Gesichtspunkte der Kosmologischen Theorienbildung* (43).

Podría parecer que esta formación sucesiva *espontánea*—o de la nada—de los paquetes neutrónicos en el curso de la evolución cósmica y en su mismo principio implícase la *creación* en sentido estricto de la materia. En realidad, esta actitud es la sola legítima en el terreno de la lógica (44). Sin embargo, al final de su conocido libro *Das Bild der modernen Physik* (1948), sostiene Jordan que "no es posible llegar a un conocimiento positivo de Dios a través de la meditación de los misterios de la naturaleza, pues que la tendencia positivista niega fundamental-

---

[42] *Física en vísperas de mitad de siglo* (Arbor, 1949, t. XIV, pg. 3).

[43] *Philosophisches Jahrbuch*, 1951, LXI, pg. 8-12.

[44] Así lo ha declarado recientemente el astrónomo real Spencer Jones, hablando por la B. B. C. de la creación continua de materia. "Parece, ha dicho, que esta teoría favorece la verdadera *creación*."

mente a la razón la posibilidad de ir más allá de una simple ordenación y catalogación de los hechos de observación" (c.VI). Es una aplicación más de la atinada observación que, en su conferencia de 18 de febrero de 1931, formulaba E. Schroedinger, el legislador y estructurador de la mecánica ondulatoria, ante la Academia de Ciencias de Prusia: "Siempre que en el curso de una investigación o en la elaboración de una teoría, es preciso elegir entre varios hechos o métodos, no es fácil sustraerse al influjo del factor psicológico, y se corre el riesgo de hacer perder objetividad al trabajo, dándole, aun sin sospecharlo, un giro íntimamente ligado con las opiniones y prejuicios del medio ambiente" (45).

La cosmogonía de P. Jordan permanece totalmente dentro del esquema del principio de la relatividad, y aun representa—a juicio de su autor (46)—una muy natural ampliación de las ideas einsteinianas—*erweiterte Relativitaetstheorie*—, al tener en cuenta con la hipótesis de Dirac de una lenta variación de la constante de gravitación de Newton. En cambio, un grupo de científicos ingleses—los más nombrados son Lyttleton, Bondi, Gold, Hoyle—han propuesto una *creación continua* de materia, pero fuera del espíritu de la relatividad de Einstein. Esta reciente escuela cosmogónica formula el siguiente amplísimo *principio cosmológico*: "La identidad de las observaciones a gran escala se conserva en todas las épocas; las leyes físicas permanecen también al través de los tiempos". Sólo con la creación no interrumpida de materia en nuestro universo en dilatación creen dichos autores que puede quedar asegurada la existencia de un estado estable, en perpetua renovación, en el que la densidad media de las regiones observadas quede invariado. Sin esta hipótesis—así piensan ellos—, o bien nuestra ciencia, válida tan sólo para el momento presente, no se prestaría a una extrapolación en el pasado o en el futuro; o bien la elección de las posibles variaciones de las leyes físicas sería tan arbitraria que la cosmogonía dejaría de ser una ciencia.

Esta producción espontánea de materia—cuyo ritmo sería de un átomo de hidrógeno por metro cúbico cada 300.000 años, o, lo que es equivalente, 50.000 soles por segundo—constituiría una flagrante violación del prin-

---

[45] Se ha hecho notar, y muy fundadamente, que en este punto entran en colisión el científico y el positivista en Jordan. Según él, la pregunta acerca de los procesos internos que provocaron la explosión de la pareja inicial de neutrones sería en sí justificada, por más que escapen a toda observación y ataque por los métodos de la ciencia de la naturaleza. Pero es verdaderamente curioso—en realidad es contradictorio—que Jordan, como positivista, pueda profesar la opinión de que pueden existir cuestiones físicamente insolubles que con todo estén justificadas o tengan sentido. (Cf. *Philosophisches Jahrbuch*, 1951, pg. 97.)

[46] Ibid, pg. 11.

cipio de conservación de la masa-energía; a no ser que deba atenderse solamente a la energía observada, es decir, útil, y enunciemos con Hoyle el principio diciendo que "sin la creación continua de materia, la energía total observada debería decrecer en un universo en expansión" (47). Este joven matemático, profesor de la universidad de Cambridge, reconoce la unilateralidad de la evolución cósmica, totalmente irreversible y en ningún caso cíclica: "Sin la creación de la materia, el Universo debe evolucionar hacia un estado de muerte, en el que toda la materia estará condensada en un gran número de estrellas muertas" (48). En cambio, con la creación continua, el universo, en una vida siempre renovada, no acabará nunca: una vida *sin principio* y *sin fin*, sin límites de tiempo y de espacio.

Sinceramente, no acierta uno a ver cómo, permitida la extrapolación hacia lo pasado, no se llegue en un universo en expansión constante a un instante inicial de la misma. ¿Es que a tanto llega el deslumbramiento producido por el calificativo de *continua*, aplicado a la creación? Pero mucho más difícil es explicarse la grosera e increíble confusión de conceptos que envuelve la doctrina de Hoyle acerca de la *creación*. "De vez en cuando—dice—pregunta la gente de dónde viene la materia creada. Pues bien, no viene de parte alguna. La materia aparece simplemente, es *creada*. En un momento dado los átomos que componen la materia no existen, y en el momento siguiente existen. Esto puede parecer una idea rara, y concedo que lo es: pero en la ciencia no importa lo extraño de una idea, con tal que las consecuencias sean aprovechables y estén acordes con la experiencia" (49). Con razón H. Dingle, profesor de historia y filosofía de las ciencias en la Universidad de Londres, ha enjuiciado tan severamente semejante teoría: "La hipótesis de la creación continua de materia nos exime, es verdad, de postular un único milagro inicial, pero a condición de que admitamos una serie continua de ellos. Ni debemos olvidar el hecho innegable de que la creación continua es un puro *deus ex machina*, sin fundamento alguno que podamos conocer por la observación o por otros caminos de investigación" (50).

* * *

[47] *The Nature of the Univers* by FREU HOYLE, Oxford, 1951, pg. 121.
[48] *Ibid.*, pg. 110.
[49] *Ibid.*, pg. 105.
[50] Estas cosmogonías han sido objetiva y severamente enjuiciadas por el P. Stein, director del Observatorio pontificio de Castellgandolfo, en su notable artículo *Creazione senza Creatore?* (*Civiltà Cattolica*, 1951, III, pg. 408-415). Allí leemos: "Cuando se considera que la creación continúa con todas sus consecuencias, debería tener lugar con exclusión absoluta de un creador cualquiera, ya que es contrario al espíritu de la investigación científica considerar los efectos observables como provenientes de causa

CONCLUSIÓN. Lo propio que los demás argumentos de la teología natural apellidados con frecuencia *científicos*—por estar sostenidos y basados no ya en la observación o experiencia vulgar y precientífica, sino en datos y teorías científicamente elaborados—, también los dos que hemos señalado, fundados respectivamente en la termodinámica clásica y en la astrofísica más reciente, han de recibir una estructuración y complemento filosófico, si han de poder alcanzar su elevado objetivo de demostrar la existencia de Dios Creador del universo material. Las hipótesis y teorías de la ciencia, en efecto, podrán llevar en el caso más favorable hasta el comienzo del curso del cosmos—comienzo del aumento de la entropía o de la expansión del espacio físico—, es decir, hasta un estado de la totalidad de la materia cósmica anterior a su evolución y desarrollo en sentido único e irreversible, objeto de la investigación y estudio de las ciencias exactas de la naturaleza. Es lo que se designa muchas veces —con impropiedad mayor o menor—, como *origen del tiempo, comienzo del universo*, y aun como *creación:* expresiones de marcado cuño positivista (51).

Es lo que expresaba en 1931 De Sitter: "Bástame definir el *principio* como el estado del universo y de sus constituyentes que, en el estado presente de nuestros conocimientos y de nuestras teorías, somos conducidos a utilizar como punto de partida, y más allá del cual no deseamos o no podemos extender nuestras investigaciones" (52). Más explícito se muestra Vogt al concluir de su estudio que, lo mismo en la hipótesis de Lemaître que en la de Jordan—y lo mismo cabría decir de la Milne— "existe un instante, probablemente situado a unos pocos miliardos de años, en el que todo problema acerca del *antes* de nuestro universo carece

---

que la ciencia no conoce, como si fuese posible un efecto sin causa, entonces se puede medir en toda su aberrante anomalía la inconsistencia científica de una hipótesis proclamada con tanto ruido y con tan absoluta aseveración. *Mundus est fabula*: pero aquí tocamos el absurdo."

[51] Muy atinadamente observa a este propósito W. Buechel, S. I.: "Para evitar malas inteligencias señalemos que el físico, por la admisión de un tal comienzo del cosmos, no se cree en modo alguno obligado también a aceptar una *creación en sentido propio*. Se habla, sí, de *creación*, pero tan sin compromiso como otros hablan de *aparición espontánea*. Y precisamente Jordan subraya que, según los principios fundamentales del positivismo, ningún sentido tiene preguntarse qué había existido antes, pues que antes no existía ni tiempo, ni espacio, ni nada material. En el sentido en que esta proposición coincide con la tesis teológica—*Deus fecit mundum in tempore et tempus cum mundo*—, Jordan tiene, naturalmente, razón. Con todo, el sentido positivista propio, no enunciado, pero consecuente de su afirmación es que, con el problema del *antes*, también el del origen carece de sentido; concepción que por desgracia, corresponde a la actitud espiritual de no pocos físicos actuales." (*Grenzgebiete von Physik und Naturphilosophie*, pg. 52.)

[52] P. COUDERC. *Discussion sur l'Evolution de l'Univers*. Paris, 1933, pg. 24.

físicamente de contenido—*inhaltlos ist*—. En este instante está para nosotros el manantial de la corriente del tiempo, en él se halla el *comienzo* de nuestro cosmos" (53). Este estado de cosas, más allá del cual las leyes naturales, según las conocemos, no pueden haber actuado, lo presenta Lemaître en forma más filosófica cuando escribe que "si el mundo ha comenzado con un cuanto único, los conceptos de *espacio* y de *tiempo* no tienen en absoluto sentido alguno en el comienzo propiamente dicho; pero lo reciben progresivamente, una vez el cuanto inicial se ha dividido en un número suficiente de cuantos parciales" (54). De esta manera el origen propiamente dicho del cosmos, es decir, el comienzo de su evolución, está fuera del marco del tiempo y del espacio (55).

Resulta explicable que el positivismo de buena parte de los hombres de ciencia contemporáneos, mayormente en el campo de la física teórica, los haya inducido a justificar en alguna manera su actitud apriorística ante el problema del origen del mundo, acudiendo a consideraciones gnoseológicas ancladas en la teoría de la relatividad. Esta reúne el espacio y el tiempo en la inseparable unidad de un continuo tetradimensional y permite establecer una interdependencia entre el espacio-tiempo y la materia en él presente. La materia no puede aparecer en un instante determinado del tiempo, puesto que el espacio-tiempo sólo se organiza y adquiere significado por la presencia de la materia. Pero en realidad de nada sirve este efugio de los neopositivistas, pues además de tergiversar o entender mal el concepto de *origen temporal del cosmos*, se reducen a afirmar la línea prescrita por esta escuela filosófica, que niega sentido a los problemas—y la creación es uno de ellos—que no son formulables en términos operatorios o experimentales. Es lo que aparece en el siguiente texto de Gonseth: "Remontando el curso del tiempo el mundo se reduce; en su tendencia general, las energías refluyen hacia una condensación que se acerca al átomo primitivo. Pero, a medida que éste cobra existen-

---

[53] *Kosmos und Gott*, Heidelberg, 1951, pg. 120.
[54] *Sophia*, 1950, pg. 33.
[55] El P. Abelé, en el artículo citado (pg. 329), observa: "La teoría del *átomo primitivo* permite añadir una nota interesante a la afirmación de Sto. Tomás de que la acción de la Causa primera no constituye un *suceso temporal* cuya época pueda ser fijada. En efecto, si este átomo posee una *extensión* y una *duración internas*, no se puede decir con todo que estén en el *espacio* ni en el *tiempo*. Estos dos últimos conceptos, que no han de confundirse con los primeros, suponen un estado disperso de la materia, ya que expresan, el de *espacio*, el conjunto de las relaciones de distancia entre las partes desunidas del mundo material, y el de *tiempo*; el juego de las interacciones causales por el intermedio del campo gravitacional y del campo electromagnético, unas y otras enlazadas por otra parte por una métrica común, la de la relatividad."

cia, el tiempo se disgrega y el espacio desaparece: el problema del origen pierde así su significado objetivo" (56).

Los métodos propios de la ciencia no pueden en ningún caso conducir más allá del comienzo del *curso* del universo, es decir, del instante en que la energía cósmica útil era máxima, o en que con la explosión más o menos espectacular de la primera materia, comenzó la evolución y estructuración del cosmos. Allí termina la actuación de los datos, de las teorías, del cálculo matemático. Si se quiere seguir adelante, precisa acudir a la Filosofía. "Más allá del campo de las hipótesis científicas, el pasado sólo es accesible a las especulaciones metafísicas, cuya bruma más o menos espesa envuelve el origen de la materia", ha escrito Papp (57). Y son no pocos los científicos que han dado el salto al origen causal del mundo, aplicando para ello el principio metafísico de causalidad, claro y evidente para toda inteligencia no deformada por apriorismos o prejuicios. Casi siempre el hombre de ciencia moderno suprime esa especie de estado de gestación de la materia inorgánica que separaría el principio de ésta del momento en que las fuerzas mecánicas formadoras del cosmos, como estructura y orden, comenzaron a intervenir. Es lo que aparece expresamente en las cosmogonías de Lemaître y de Milne, como hemos podido ver.

Sin embargo, preguntan los adversarios: ¿qué absurdo habría en un universo cuyos elementos todos estuviesen en reposo *ab aeterno?* ¿Por qué razón la materia debe estar necesariamente enlazada al movimiento, como si éste perteneciese a la esencia de aquélla? ¿No podría haber existido siempre, desde toda la eternidad, la máquina cósmica en equilibrio en el estado de mínima entropía, de máxima organización o en las condiciones del átomo inicial de Lemaître? Si así fuera, no habría habido creación temporal de la materia cósmica, y sí solamente comienzo temporal del curso del universo. No, responden los defensores: la materia tuvo por necesidad desde el principio fuerzas, y por consiguiente energías, por ser propiedades suyas, fundadas y radicadas en su misma esencia; y, ¿cómo concebir que semejantes principios de acción permaneciesen un tiempo más o menos largo, cuanto más toda una eternidad, sin producir sus efectos propios y dar comienzo al curso del mundo? Cierto que ello no aparece metafísicamente imposible; pero a condición de que se reconozca la intervención de un Poder supramundano que impida la actuación de las tendencias naturales de los cuerpos anorgánicos, y así mantenga la energía en su estado de máxima utilidad. "El reloj cósmico—es-

---

[56] Prefacio de la obra citada de *Lemaître*, pg. 23.
[57] *O. c.*, p. 151.

cribía en 1909 el físico P. Dressel—, al comienzo de los procesos de la naturaleza no sólo se hallaba en el punto más alto del impulso energético, sino que semejante impulso estaba necesariamente asociado con la existencia del Universo, y por sí mismo se puso en acción. Es que, por un lado existía con las fuerzas radicadas en átomos y electrones, y sin intervención externa debía dar principio a la realización del curso del cosmos, y por otro lado nada se hallaba que pudiese impedir un tal despliegue energético" (58).

Una observación final. Se equivocaría, y no ligeramente, quien creyese que todos los científicos modernos que dicen profesar la doctrina de la creación del cosmos *con* el tiempo actual o *en* el tiempo ideal, entienden hablar de la *creación* propiamente dicha—*productio rei ex nihilo sui et ex nihilo subiecti*—. Ya hemos podido notar que muchos de ellos—en especial los positivistas y neopositivistas—hacen la palabra *creación* sinónima del comienzo del curso u orden del universo. Otros autores consideran la creación como una ordenación o estructuración a partir de una materia preexistente, o de un gas primigenio superdenso, o de una energía de mínima longitud de onda, o de un campo de potencialidad, o de una *nada,* que no ha de ser tomada a la letra, sino como el origen—*Urgrund*—, el cual únicamente es nada para la mentalidad física operatoria, pero que en realidad es el origen de todo lo que la física registra (59). Más interesante es recordar que el idealismo de Jeans le lleva a consignar que "el carácter finito del tiempo y del espacio nos obliga casi por sí mismo a representarnos la *creación* como un acto de pensamiento" (60). Los científicos agnósticos o subjetivistas, por su parte, deben en buena lógica suscribir la proposición de A. Metz: "el estado inicial improbable—se refiere al estado de máxima organización—, ¿de dónde viene? Una de dos, o bien no es sino la consecuencia de un estado anterior. todavía más improbable—y esta hipótesis no hace sino aumentar la dificultad, atrasándola—, o bien constituye un dato que es preciso aceptar como tal, sin poderlo explicar a su vez, llámesele con el nombre de *milagro,* de *creación,* o de otra manera. No se ha, pues, salido de un

---

[58] *Der Gottesbewis auf Grund des Entropiesattzes* (Stimmen aus Maria-Laach, 1909, LXXVI, pg. 158).

[59] *Philosophisches Jahrbuch,* 1951, p. 7.

[60] *The Mysterious Universe,* cap. V. Poco antes, en 1929, había escrito: "Esto nos acerca mucho a quellos sistemas filosóficos que miran al cosmos como un pensamiento en el espíritu de su creador, y por este camino hacen inútiles todas las explanaciones sobre creación material." (*The Universe around us,* cap. VI.)

inexplicable—de un *irracional*—, más que para caer en otro... *incidit in Scyllam cupiens vitare Charybdin*" (61).

En contraste con tantos errores y gratuidades acerca del origen del mundo, ¡cómo resultan serenas y humanas las expresiones del sabio astrónomo Vogt, en el epílogo de su admirable librito *El Cosmos y Dios*, tan breve en páginas como denso en contenido! "Lo que el científico con sus métodos no está capacitado para averiguar es: ¿Por qué existe este universo y de dónde viene? ¿Cuál es el sentido último del mismo? Y ¿cuál es el propio fin de la existencia del hombre? La existencia del cosmos no se puede fundar en la propia condición de su ser. Tampoco puede proceder de sí mismo; antes bien exige *un principio que no requiera otro principio*. El cosmos señala por encima de sí hacia lo trascendente, hacia una Razón supramundana, hacia un Poder sobrenatural superior, cuya esencia con los métodos de la ciencia natural jamás podremos comprender. El enlace del hombre con este Poder sobrenatural es representado por la *religión* y por esto también el carácter más esencial de un hombre religioso es que crea en un *Dios Omnipotente, Creador, Portador y Conservador del universo*". Es lo que en lenguaje profundamente católico enunciaba el académico pontificio Whitakker en sus conferencias Riddell en la universidad de Durham en 1941: "Solamente desde que se considera el Cosmos como una unidad integrada por la ley científica, la creencia en lo divino se ha hecho imposible en otra forma que no sea: *Creo en un Dios... Creador del cielo y de la tierra y de todas las cosas visibles e invisibles*" (62). Y cerraba la última con esta solemne profesión de fe: "El propósito de estas conferencias ha sido el de mantener la doctrina que la Iglesia ha expresado con estas palabras: *Que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por las cosas creadas, mediante la luz natural de la razón humana*".

Sirvan de colofón a este trabajo las luminosas palabras de S. S. Pío XII a la Academia Pontificia de las Ciencias, en su admirable discurso *Le prove della esistenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna*:

"Es verdad que de la creación en el tiempo no son argumentos decisivos los hechos hasta aquí mencionados, como lo son, por el contrario, los tomados de la metafísica y de la revelación en cuanto a la simple creación, y de la revelación si se trata de la creación en el tiempo. Los hechos pertenecientes a las ciencias naturales, a que nos hemos referido,

---

[61] *Le principe de Carnot d'après M. Emile Meyerson.* (*Revue des Questions Scientifiques*, 1927, XCI, p. 56.)

[62] *O. c.*, p. 84.

esperan todavía mayores investigaciones y confirmaciones, y las teorías sobre ellos fundadas necesitan nuevos desarrollos y pruebas para ofrecer una base segura a una argumentación, que de suyo está fuera del campo propio de las ciencias naturales. A pesar de esto es digno de consideración el que los modernos cultivadores de estas ciencias estimen la idea de la creación del universo como completamente conciliable con su concepción científica; más aún, que hayan sido conducidos hacia ella por sus propias investigaciones, siendo así que hace pocos decenios tal *hipótesis* venía rechazada como absolutamente inconciliable con el estado de la ciencia de entonces... Además, la ciencia ha seguido el curso y la dirección de los desarrollos cósmicos, y así como ha vislumbrado su término fatal, así también ha señalado su principio en un tiempo de hace unos cinco mil millones de años, confirmando con la concreción propia de las pruebas físicas la contingencia del universo y la fundada deducción de que el cosmos haya salido de las manos del Creador alrededor de aquella época. Por tanto, la creación en el tiempo, y por eso mismo un Creador: *luego, Dios*. Esta es la voz, si bien ni explícita ni completa, que Nos pedíamos a la ciencia, y que la presente generación humana espera de ella."

R. PUIGREFAGUT, S. I.

S. Cugat del Vallés (Barcelona).

# NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

## ¿QUE PIENSA MOLINA SOBRE EL FUNDAMENTO DE LA OBLIGATORIEDAD DE LA LEY NATURAL?

El eminente profesor J. Rabeneck, que acaba de dar a la estampa una monumental edición crítica de la *Concordia* de Molina, nos ha hecho el honor de dedicar una amplia recensión, publicada en PENSAMIENTO [1], a nuestra obra "El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591" [2]. Las recensiones anteriormente publicadas de esta obra, por lo menos las que nos son conocidas, han aceptado sin dificultad las conclusiones—alguna vez menos exactamente interpretadas—de nuestro estudio histórico [3]. Rabeneck, en cambio, disiente de nosotros en un punto importante. Se trata de determinar el fundamento de la obligatoriedad de la ley natural. Los maestros eborenses—hemos escrito nosotros—"declaran con absoluta precisión que la obligatoriedad de la ley natural es anterior a todo precepto" [4]. Rabeneck rechaza esta afirmación por

---

[1] Véase en este mismo volumen (núm. 37, enero-marzo 1954), pp. 109-111.

[2] JOSÉ M.ª DÍEZ-ALEGRÍA: *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos.* C. S. de I. C. Instit. "Luis Vives" de Filos. Sección de Hª de la Filos. española. Barcelona, 1951. (Citaré: *El desarrollo.*)

[3] V. Grégoire en *Bulletin des Sciences Sociales* de *Revue des Sciences Philos, et Théolog.*, 36 (1952), p. 684, apunta esta reserva: "sur ce dernier point [de l'immutabilité de la loi naturelle] l'école d'Evora fournirait, d'après l'A., un apport original de grande valeur, passant de l'explication des changements indéniables par la possibilité de dispense des préceptes inclus dans une zone secondaire du droit naturel, à l'explication par la nature contingente et donc variable de la matière des préceptes de cette zone: explication, il faut l'avouer, qui ne paraîtra pas nécessairement aussi neuve que le pense le P. D.-A., au moins en dehors de l'Ecole d'Evora." No ha sido nuestra intención sostener que la explicación de la variabilidad de ciertos puntos de la ley natural por la contingencia de la materia de los preceptos constituya una aportación original de Evora. Esta explicación está ya expresamente en Santo Tomás. Pero no aparece perfectamente depurada y liberada de toda mezcla con la explicación por la dispensa. En este sentido, y sólo en él, creemos que (dentro de la línea Tomás de Aquino-Domingo Soto-Maestros de Evora) la elaboración de los Maestros de Evora y, con ellos, de Molina (elaboración gradual y progresiva desde 1570 a 1600) representa una aportación positiva, interesante e importante. Puede verse nuestro pensamiento sobre este punto en JOSÉ M.ª DÍEZ-ALEGRÍA: *Eitca, Derecho e Historia, El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea,* Sapientia, Madrid, 1953, pp. 103-131.

[4] *El desarrollo,* p. 177 (n. 197).

lo que se refiere a Luis de Molina [5]. Como nuestro libro trata de ser una contribución a la historia de las ideas éticas y filosófico-jurídicas de la Escolástica postridentina, creemos útil reflexionar sobre nuestras propias conclusiones y sobre las objeciones de Rabeneck, al servicio exclusivo de la verdad histórica.

El hecho de que, en la interpretación de la doctrina de Molina sobre el problema en cuestión, lleguemos Rabeneck y nosotros a conclusiones opuestas, se debe, tal vez, a que la examinamos desde distintos puntos de vista. Rabeneck considera los textos de Molina en sí mismos, aislados del contexto histórico de las doctrinas vigentes en su época y en su Universidad. Nosotros, al contrario, hemos atendido continuamente a comparar las expresiones de Molina con las de los Maestros de Evora contemporáneos y compañeros suyos. Esta comparación ha resultado con frecuencia expresiva y fecunda. Razones de metodología histórica nos impiden abandonar nuestro punto de vista, que es el del método genético-histórico, para colocarnos en el que adopta Rabeneck. Sin embargo, queremos examinar con toda lealtad las objeciones que éste opone a nuestra interpretación, fundadas en textos que, todos ellos, habían sido tomados en consideración y cuidadosamente analizados por nosotros, creemos que con lealtad y advirtiendo claramente las dificultades que alguno de ellos suscitaba [6].

Pretendemos someter a nueva reflexión las conclusiones de nuestro estudio, con el fin de matizarlas mejor si ello parece necesario, de suerte que nuestra contribución al progreso del conocimiento histórico pueda resultar lo más firme y útil que nos sea dable. Tal es la intención, puramente constructiva, de la presente Nota.

Respecto a las lecturas molinianas de 1570, las conclusiones de nuestro estudio pueden resumirse así: Molina no se plantea expresamente el problema del fundamento de la obligatoriedad de la ley natural, sino que lo roza tratando la cuestión de si los preceptos del Decálogo son o no dispensables y, ya antes, en su breve comentario a la *Quaestio 99*. En sus desarrollos sobre el problema de la dispensabilidad o indispensabilidad de los preceptos del Decálogo, emplea Molina una serie de expresiones y de argumentos, que no tienen sentido coherente y pleno más que en el supuesto de que la obligatoriedad de la ley natural subsiste con anterioridad a todo precepto, aun divino. Pero como estas explicaciones de Molina formaban la continuación de las lecturas de Ignacio Martins (en el mismo curso escolar y ante el mismo auditorio), e

---

[5] La afirmación de que tratamos se refiere primariamente a Ignacio Martins, Gaspar Gonçalvez y Luis de Cerqueira, que son los que sostienen expresa y directamente la doctrina de que la obligación de la ley natural subsiste con anterioridad a todo precepto, aun divino. Gonçalvez con menos decisión que los otros dos. Véanse las citas correspondientes infra, nota 15.

[6] Ver *El desorrollo*, pp. 94-110. En las pp. 109 s. indicamos que nuestra interpretación del pasaje tal vez más difícil (por ser el que más claramente parece, a primera vista, afirmar que la obligatoriedad de la ley natural presupone un precepto divino) no es enteramente apodictica: la proponemos sólo como probalísima, pero no fundándonos exclusivamente en el texto mismo, considerado aisladamente, sino atendiendo al conjunto de los textos molinianos de las diversas épocas y teniendo en cuenta "el vigor y continuidad doctrinales característicos del gran teólogo" (p. 110).

Ignacio Martins había enseñado expresamente que la obligatoriedad de la ley natural subsiste con anterioridad a todo precepto, aun divino, resulta que las explicaciones de Molina no podían tener otro sentido para su auditorio, que el de la doctrina de Martins. Molina hubo de tener necesariamente conciencia de esto [7].

Frente a estos resultados no opone Rabeneck ninguna razón. Lo único que hace es afirmar que el pasaje que nosotros aducimos en la página 77 de nuestra obra es insuficiente para probar nuestras conclusiones, cosa que también habíamos dicho nosotros: "Para demostrar la exactitud de esta interpretación del pensamiento moliniano, serían evidentemente insuficientes las palabras transcritas hasta ahora. Es necesario examinar la parte más desarrollada del comentario, la disputa inserta en la cuestión centésima bajo el título 'Utrum praecepta decalogi divina saltem potentia sint dispensabilia'" [8].

Nuestras conclusiones quedan, pues, en este punto intactas. Si quisiéramos, sin embargo, formularlas en un sentido todavía más minimista, con objeto de aumentar su grado de certeza, diríamos esto: En 1570 Luis de Molina, sin afirmar expresamente que la obligatoriedad de la ley natural subsista con anterioridad a todo precepto, aun divino, se mueve en un orden de ideas clara y reiteradamente orientado en la dirección de esa doctrina, que era la doctrina expresamente profesada en la misma cátedra y curso por su antecesor Martins. Por consiguiente, la enseñanza de Molina recoge en este punto la de Martins, por lo menos de un modo virtual, y con toda probabilidad de un modo formal implícito.

Pasemos al año 1593, en que Molina publica en Cuenca el primer tomo de su obra *De Iustitia*. Nosotros hemos afirmado que, en la *disputatio* cuarta del tratado primero de la misma, *parece* afirmar Molina la existencia de una obligatoriedad propiamente dicha de la ley natural con anterioridad a todo precepto, aun divino [9]. Rabeneck opina que no es así; que la obligación anterior a todo precepto, *de que expresamente habla allí Molina*, es una obligación hipotética, que habría de entenderse en este sentido: "una obligación hipotética e incompleta y, hablando en rigor, nula". Se apoya Rabeneck para tal interpretación en esta frase aislada del texto de Molina: "Ius naturale a rerum ipsarum naturis, quae praeceptae aut prohibitae sunt, oritur, eo quod in se illicitae aut necessariae sint ut fiant si virtus salva debeat consistere". Pero pasa por alto Rabeneck que esa frase, en que se da una formulación hipotética a la obligatoriedad de la ley natural antecedente al precepto, viene en un largo contexto, en que se repiten afirmaciones absolutas de esa misma obligación y en que se ponen en la misma línea de obligatoriedad la obligación de la ley natural antecedente a todo precepto y la obligación de la ley positiva derivada del precepto: "obligatio iuris naturalis oritur a natura obiecti, indeque se diffundit in praeceptum... E contrario vero obligatio iuris positivi oritur a praecepto et voluntate praecipientis, indeque derivatur in obiectum... Si obligatio oritur a natura rei, quae praecipitur aut prohibetur, quia videlicet

---

[7] *El desarrollo*, pp. 78-84.
[8] Ibid., pp. 77 s.
[9] Ibid., pp. 104-107.

in se necessaria est ut fiat, ut est subvenire extreme indigenti, vel quia in se est illicita, et mala, ut furari, adulterari, mentiri, tunc praeceptio aut prohibitio, pertinet ad ius naturale", etc. Tampoco tiene en cuenta Rabeneck que toda obligación heterónoma puede ser formulada en forma hipotética, cosa que puso ya de relieve Manuel Kant, aunque sacando de ello falsas conclusiones [10]. De las cosas mandadas por Dios puede decirse que "es necesario hacerlas si han de quedar a salvo la autoridad y los derechos de Dios"; pero esa formulación hipotética no significa que se trate de una obligación incompleta y, hablando en rigor, nula.

Mas, al fin y al cabo, las anteriores consideraciones no pasan de ser apreciaciones personales sobre el sentido de un texto, que no pueden dar una solución definitiva. Lo científico y objetivo es buscar un esclarecimiento de las palabras de Molina, mediante la investigación del sentido que tienen, en el mundo literario a que Molina pertenece, las fórmulas por él empleadas. El resultado de tal investigación es terminante. En 1590, defendía Luis de Cerqueira en Evora, de una manera expresa, que la obligatoriedad de la ley natural es anterior a todo precepto, aun divino. En la demostración de este aserto hace esta afirmación: *"obligatio ad aliquid agendum vel cavendum, in iis quae sunt de iure naturali, oritur ex ipsa natura obiectorum* intrinsecam bonitatem vel malitiam habentium, *non vero ex intentione legislatoris;* unde etsi per impossibile Deus nollet hominem ad non mentiendum obligari, teneretur ille tamen se conformare dictamini naturali de non mentiendo, quod malitia quae mendacio inest sit illi intrinseca, et non dependeat ex intentione alicuius prohibentis mendacium" [11]. Molina, vinculado al mundo intelectual de Evora y que pasó por allí en 1591, utiliza en su obra de 1593 la misma fórmula: *"obligatio iuris naturalis oritur a natura obiecti... E contrario vero obligatio iuris positivi oritur a praecepto et voluntate praecipientis"* [12]. El sentido de la afirmación de Molina hay que interpretarlo a la luz de una consideración históricogenética y de los documentos coetáneos pertenecientes a su propio mundo intelectual. La conclusión es que, en su tratado primero *De Iustitia,* afirma Molina la existencia de la obligación de la ley natural antecedentemente a todo precepto, aun divino. Esta conclusión tiene una gran probabilidad; a nuestro juicio, tiene certeza histórica. En todo caso, se funda

---

[10] Cfr. IMMANUEL KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; 2 Abschn, ed. K. Vorländer (Philosoph. Bibliothek B. 41), p. 58 [11-38]. Kant ha desconocido que hay un orden de valores inteligibles, de los que es el vértice Dios mismo, y que exige absoluamente ser respetado. La verdadera ley moral (heterónoma y no autónoma) puede ser expresada—y, si se la analiza rigurosamente, tiene que serlo—bajo una forma hipotética, pero que deviene categórica en razón de la verificación absoluta de la condición por sí misma, de una manera objetiva e inteligible y en un sentido inteligiblemente determinado. La estrecha concepción que Kant se forma de los imperativos hipotético-asertóricos, que se reducirían a imperativos determinados por la tendencia a una felicidad mundana de contenido incierto y puramente empírico (cfr. loc. cit., pp. 40[16]—42[4]), lo ha llevado al atolladero del "imperativo categórico". Cfr. en relación con este problema, J. MARITAIN, *L'obligation moral,* en "Revue Thomiste" 49 (1949), 508-522 y J. M. DÍEZ-ALEGRÍA: *Etica, Derecho e Historia,* pp. 79-90.

[11] *El desarrollo,* pp. 138 s. y 257-259. El subrayado es nuestro.

[12] MOLINA, *De Iustitia,* tr. 1. disp. 4, citado antes. El subrayado es nuestro.

en razones objetivas de valor históricocientífico, y no en apreciaciones de tipo personal.

Por lo que se refiere a la doctrina de Molina en el tratado quinto *De Iustitia* (editado después de su muerte), reconocemos que su interpretación ofrece especiales dificultades y da lugar a incertidumbre. Hay ahí dos textos, en los que Rabeneck apoya su interpretación, que, considerados aisladamente en sí mismos, habría que interpretar en el sentido que Rabeneck propugna, es decir, que no hay obligación antecedentemente al precepto [13]. En el primero de estos textos, se afirma categóricamente que "el precepto, por razón del cual obliga la ley natural, es el precepto de la ley eterna de Dios, que nos es intimado y conocido por medio de la ley natural". Si no tuviéramos más que ese texto, sería tal vez arbitrario interpretarlo en otro sentido que en el de derivar la obligatoriedad de la ley natural del precepto divino. Pero hay que tener en cuenta que, en el mundo intelectual a que pertence Molina, se ha afirmado y desarrollado expresamente la distinción de dos sentidos de la palabra ley natural, uno preceptivo, en que se entiende como ley preceptiva, y otro meramente normativo en que significa norma obligatoria. Y, a la luz de esa distinción, se ha hecho notar que la obligatoriedad de la ley natural, tomada en el primer sentido, proviene del precepto de Dios, pero que, aparte esta ley natural preceptiva, hay una ley natural meramente normativa, que es plena y absolutamente obligatoria con anterioridad al precepto divino [14]. Supuesto esto, es posible (no sólo en abstracto, sino en concreto, históricamente) que el texto en cuestión de Molina se refiera a la ley natural en sentido preceptivo y no prejuzgue la cuestión de la obligatoriedad de la ley natural en sentido meramente normativo. Dicho texto no excluye, pues, la posibilidad de una obligación absoluta de la ley natural (entendida en sentido meramente normativo) anterior a todo precepto, aun divino.

En el segundo texto—que en la obra de Molina va a continuación del primero en un mismo contexto—se afirma que, "si por un imposible Dios no existiese, y, para mantenernos en el deber, y guardar las virtudes, y no caer en los vicios y males, tuviéramos sólo de nosotros mismos la luz natural del entendimiento, con la que entendemos qué bienes hay que hacer y qué males hay que huir, entonces aquellos dictámenes del entendimiento no tendrían carácter de ley propiamente, porque no serían de superior alguno, ni por consiguiente serían (las transgresiones de ellos) culpas y pecados contra Dios". La afirmación de que, si por imposible Dios *no existiese*, las transgresiones de los dictámenes de la recta razón no serían culpas y pecados contra Dios, en nada se opone a la admisión de una obligatoriedad de la ley natural anterior al *precepto* de Dios. Sin embargo, queda en el texto que examinamos una dificultad: "aquellos dictámenes—se dice—no tendrían carácter de ley

---

[13] Ambos textos se encuentran en LUIS DE MOLINA, *De Iustitia*, tr. 5, disp. 46, n. 14 (véanse en *El desarrollo*, p. 102, nota 20 y pp. 112 s. con la nota 29).

[14] Todos esos desarrollos son de Gaspar Gonçalvez, en lecturas tenidas en Evora el año 1577. Véase *El desarrollo*, pp. 103 y 232 s. (n. 293). Consta históricamente que Molina seguía con atención los dictados de Gonçalvez. Véase F. STEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus* (Beiträge z. Geschichte d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters, 32), 1935, pp. 633*-634*.

propiamente [=preceptiva?], porque no serían de superior alguno, ni *por consiguiente* [subrayamos nosotros] serían (las transgresiones de ellos) culpas y pecados contra Dios". Realmente en ese "por consiguiente" parece afirmarse que sin precepto de Dios no hay obligación bajo pecado (pecado teológico, contra Dios). Sin embargo, la afirmación es demasiado incidental ("Illud quidem darem Gersoni, si per impossibile non esset Deus", etc.) para que pueda ser decisiva. Teniendo, pues, en cuenta que Molina en 1570 se mantiene (virtualmente, al menos, pero ciertamente de un modo consciente) en el mundo de ideas vigentes en Evora (subsistencia de la obligación de la ley natural antecedentemente a todo precepto) y que lo mismo hace con toda probabilidad en 1593, parece hay que interpretar en este mismo sentido la doctrina del tratado quinto *De Iustitia*, teniendo en cuenta que Molina suele ser muy firme y constante en sus posiciones doctrinales (en este sentido los textos más antiguos constituyen *un dato* para la interpretación de los más modernos). Una confirmación de esto la da el hecho de que Molina no haga nunca la menor alusión, para rechazarla, a la doctrina que afirma la existencia de una obligación absoluta y plena de la ley natural anterior al precepto divino, doctrina sostenida expresamente por Ignacio Martins, Gaspar Gonçalvez (éste con alguna vacilación) y Luis de Cerqueira [15]. Compárese en este punto la actitud de Suárez frente a Gabriel Vázquez en sus desarrollos sobre el problema de la ley natural [16].

Digamos, pues, en resumen (matizando un poco algunas conclusiones de nuestra obra "El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591"): 1) Es históricamente cierto que Molina, en 1570, admitió la doctrina de que la obligación de la ley natural subsiste con anterioridad a todo precepto; la admitió de un modo virtual, al menos, y consciente. Esto parece equivaler a una afirmación formal implícita de la misma. 2) Probabilísimamente, mantiene esa misma doctrina de un modo expreso en el tratado primero *De Iustitia*, el año 1593. 3) Muy probablemente, en el tratado quinto impreso *De Iustitia* (póstumo) no contradice a la anterior doctrina.

Para terminar, ocupémonos de una pequeña cuestión cronológica. Hemos afirmado nosotros, en la Advertencia que encabeza nuestra obra [17], que Molina fué profesor de Evora hasta 1584 (profesor de Prima desde 1571 a 1584). Rabeneck desmiente esta afirmación. En realidad hay aquí un equívoco. Es verdad que Molina dejó el ejercicio habitual del profesorado, por enfermedad, en junio de 1583, entrando a sustituirle Fernando Rabelo [18]. Pero todavía leyó ocasionalmente algún cursillo durante el año 1584. Así lo afirma Stegmüller, fundado en pruebas documentales que no han sido rebatidas: "Aun después

---

[15] Véase *El desarrollo*, pp. 65 s. (nn. 54 s.), 126-129, 138 s., 195 s. (n. 223), 232 s. (n. 293), 245 (n. 321), 258 s. (n. 342).

[16] Francisco Suárez. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, lib. 2, cap. 5 y 6. Como es sabido, Suárez se refiere a Vázquez sin nombrarlo.

[17] *El desorrollo*, p. 7.

[18] F. Stegmüller, op. cit., p. 7* y 570[8-9]; I. Rabeneck, *De vita et scriptis Ludovici Molina*, en *Arch. Hist. S. I.*, 19 (1950) 75-145, pp. 78 100.

de su exoneración del profesorado, permaneció Molina provisionalmente en Evora, preparando para la imprenta su Comentario a la primera parte y ocupándose de la licencia de impresión. Entre tanto, debió de tener, de vez en cuando, algunas lecciones de teología moral, como de iudicio temerario, que comenzó el 25 de mayo de 1584, y están contenidas en los mss. Lisboa, Bibl. Nac., 2362, 3650, 3982 y Evora 110-1-19. De esta época debieron de provenir también las lecciones De odio, que se encuentran en Lisboa, Bibl.Nac., 2362 y 3982" [19].

JOSE M. DIEZ-ALEGRIA, S. I.

Chamartín (Madrid).

[19] STEMÜLLER, op. cit,. p. 7*; descripción de los manuscritos ibid., p. 13* (n. 7).

# *BIBLIOGRAFIA, PRINCIPALMENTE HISPANICA, SOBRE EL EXISTENCIALISMO*

En el número anterior de nuestra Revista publicamos un artículo sobre la abstracción del ser y el existencialismo. Estudiamos el tema únicamente en los cinco autores que podríamos denominar fundadores del movimiento y representantes de sus principales direcciones. En él anunciábamos una bibliografía que fuese su complemento natural. Aquí la tiene el lector. No pretendemos agotar la materia. Pero sí creemos prestar un servicio a la cultura internacional incluyendo en ella las producciones más importantes de habla española sobre el existencialismo, tan desconocidas ordinariamente en bibliografías de este género. El criterio que hemos seguido es el siguiente: cuando se trata de estudios en otras lenguas, hemos procurado consignar aquí expresamente todas las obras que tengan un interés bibliográfico, sin creernos obligados a repetir esas bibliografías. Eso no quita que hayamos recogido lo más importante de las obras no españolas. En cambio hemos anotado cuidadosamente todas las obras y artículos en español que han llegado a nuestra noticia en publicaciones y revistas de carácter filosófico. Para su elaboración me ha prestado valiosísimos servicios el Indice que cada año aparece en PENSAMIENTO sobre las publicaciones filosóficas de habla española. Su autor, el R. P. Martínez Gómez, ha tenido la gentileza de poner a mi disposición el material que tiene archivado para el próximo índice del año 1954.

## I.—Bibliografía general.


ABBAGNANO, N.: *L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea;* Actas del Primer Congreso Nac. Argentino de Fil., t. I (1949), 339 ss.

*Romanticismo y existencialismo;* Cuad. de Filosofía, 2 (1949), 19-29.

AGUADO, E.: *El existencialismo y la estética;* Rev. de Ideas Estéticas (M.), 7 (1949), 163-187.

ALCORTA, J. I.: *Existencia, libertad y opción en el existencialismo;* Rev. Est. Polít., 41 (1952), 127-132.

ALONSO, J. M.: *Existencialismo y actitudes de contrastes;* "Estudios" (PP. de la Merced), 33 (1947), 77-143.

ALONSO FUEYO, S.: *Existencialismo y Existencialistas;* Valencia, Guerri, 1949². En las páginas 234-248 toda la bibliografía es de libros o escritos en castellano.

ALVARÉZ DE LINERA, A.: *Un antecedente ascético del actual existencialismo;* Rev. Espir. 10 (1951), 397-429.

ANDERSEN, W.: *Der Existenzbegriff und das existenzielle Denken in d. neueren Philosophie und Theologie;* 1940.

ANQUÍN, NIMIO DE: *Derelicti sumus in mundo;* Actas del I Congreso Nac. Argentino, t. II (1949), 959 ss.

ARANGUREN, J. L.: *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia;* Madrid, Rev. de Occidente, 1952.

*Origen luterano del existencialismo;* Rev. Univ. de Buenos Aires, 10 (1952), n. 22, 237-399.

ARENDT, H.: *La Philosophie de l'existence;* Deucalion, 1947.

ARNOU, R.: *Existencialism in France to day;* The Modern Schoolman, 34 (1946-47), 193-207.

ASTRADA, C.: *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial;* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1936.

*El existencialismo, filosofía de nuestra época;* Actas del I Congreso Nac. Argentino de Fil., tomo I (1949), 349 ss.

*Relación del ser con la ec-sustencia;* Actas del I Congreso Nac. Argentino de Fil., Mendoza, t. II (1949), 655-659.

BALLATITZ, G.: *Psicologismo ed esistenzialismo;* Rivista di Fil. Neoscol., 43 (1951), 421 ss.

BARTH, DR. H.: *Philosophie der Existenz;* Shweiz. Phil. Ges., 7 (1947), 4-27.

BATTAGLIA, F.: *Il problema morale nell'esistenzialismo;* Bologna, Zuffi, 1949².

*Existencialismo y marxismo;* Rev. de Estudios Políticos, 33 (1950), 13-27.

BELLEZA, V. A.: *Nota sull'esistenzialismo italiano;* Archivio di filosofia, 15 (1946), 143-162.

*Studi italiani sull'esistenzialismo;* Archivio di filosofia, 15 (1946), 163-217.

*Bibliografia dell'esistenzialismo italiano;* Archivio de filosofia (1946).
BENÍTEZ, H.: *La existencia auténtica;* Actas del I Congreso Nac. Argentino de Fil., t. I (1949), 359 ss.
BOBBIO, N.: *El existencialismo; Ensayo de interpretación;* México, Fondo de cultura económica, 1949.
*La Filosofia del'esistenza in Italia;* Riv. di Fil. (1941).
BOCHENSKI, I. M.: *La Filosofía actual,* pp. 170-214, 312-316; México, Fondo de cultura económica, 1951². (Contiene una amplia bibliografía sobre el tema en general, sobre nuestros cinco autores y sobre otros existencialistas más importantes.)
BOLNAW, O. F.: *Existenzphilosophie;* 1949².
BOYER, CH., *San Agustín y el existencialismo;* Sapientia. 1 (1947), 149-152.
BRUNNER, A., S. J.: *Die Entwertung des Seins in der Existentialphilosophie;* Schol., 12 (1937), 233 ss.
*Ursprung und Grunzüge der Existenzialphilosophie;* Schol., 13 (1938), 173-206.
BUCCERI: *La problematica e la metafisica del nulla;* Riv. Fil. Neosc., 38 (1946), 122.
BULLETIN DE LA SOC. FR. PHIL.: *Subjectivité et trascendence* (Société fran. de Phil. Séance du 4 décembre 1939; Exposé: M. Jean Wahl. Discussion: Marcel, Heidegger, Jaspers, Lavelle, etcétera.
CAMUS, A., y otros: *De l'existence;* 1945.
CASARES, A. J.: *El problema gnoseológico en una filosofía existencial;* Norte (S. Miguel de Tucumán), 2 (1952) n. 3, 5-46.
CASTELLI, E.: *Esistenzialismo cristiano?;* Archivio di filosofia, 15 (1946), 143-162.
*El existencialismo, filosofía de la crisis;* Cuad. de Fil. (Buenos Aires), 2 (1949), nn. 3-4, pp. 48-59.
CASTILLO, S. DEL: *En torno al existencialismo;* Est. Centroamericanos (San Salvador), 4-5 (1949), 1248-1254; 1364-1372.
CHAMPLY, H.: *Brochazos sobre el existencialismo;* Rev. de la Univ. de Buenos Aires, n. 8 (1949), 449-472.
COLLINS, J.: *A Congress on Existencialism;* The Mod. School., 35 (1947-48), 34 ss.
CUESTA, S.: *Inmanentismo irracionalista en la filosofía contemporánea;* PENSAMIENTO, 7 (1951), 519-551.
DERISI, O. N.: *Reflexiones críticas sobre la filosofía existencial;* Univ. Cat. Bol., 7 (1949), 159-170.
*Valoración crítica del existencialismo;* Sapientia, 4 (1949), 66-75.
*El existencialismo espejo del hombre contemporáneo;* Latino-América (México), 4 (1942), 232-239.
*La existencia en el tomismo y en el existencialismo;* Sapientia, 8 (1953), 193-198.
DONDEYNE, A.: *Foi chrétienne et pensée contemporaine;* París, Desclée, 1952.
ERRO, C. A.: *Diálogo existencial;* Editorial Sur, 1937.
*L'esistenzialismo;* Archivio di Filosofia, (1949).
*Existenzialismo e Cristianesimo;* Autores varios: "Pro civitate Christiana", Assissi, 1952.
ESTOP Y PUIG, Q.: *Las teorías existencialistas ante la razón y la conciencia.* Oración inaugural; Seminario de Barcelona, 1948.
ETCHEVERRI, A., S. J.: *Cincuenta años de filosofía francesa. Materialistas, existencialistas, espiritualistas;* Rev. Javeriana, 38 (1952), 129-136.
*Existentialism: A bibliography;* The Modern Schoolman, 21 (1953), 19-33.
*L'Existentialisme* par F. Coyré, M. de Corte, P. Descoqs, D. Dubarle, R. Jolivet, G. Thiben, R. Vernaux; Paris, Téqui, 1947².
FABRO, D., S. D. B.: *L'assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo;* Salesianum, 13 (1951), 185.
FABRO, C.: *Introduzione all'esistenzialismo;* 1942.
FARRE, L.: *La angustia humana y el absoluto;* La Nueva Democracia, diciembre, 1945.
FATONE, V.: *El existencialismo y la libertad creadora;* Buenos Aires, Argos, 1948.
FESTINI ILLICH, NELLY: *Estética y existencialismo filosófico.* Ponencia presentada al III Congreso Interamericano de Filos., Lima (Perú), 1951; Letras (Lima), n. 45 (1950), 215-223.
FOULQUIÉ, P.: *Existencialismo.* (Trad. de María Luz Morales. Col. Surco); Barcelona, Salvat, 1948.
FRANKL, V.: *El existencialismo y la realidad hispanoamericana;* Rev. de las Indias (Bogotá), 37 (1951), 38-42.
GALLEGOS ROCAFULL, J. M.: *Contingencia existencial y esperanza cristiana;* Latinoamérica, 1 (1949), 481-483.
GAMBRA, R.: *Posibilidades éticas del existencialismo;* Rev. de Fil., 11 (1952), 401-442.
GARCÍA VIEYRA, A., O. P.: *Ontología de la existencia;* Sapientia, 2 (1947), 227-238; 344-350.
GILSON, E.: *El derrumbamiento de la filosofía moderna;* Finisterre, 6 (1948), 37-62.
*El tomismo y las filosofías existenciales;* Sapientia, 2 (1947), 106-117.
GONZÁLEZ ALVAREZ, A.: *Las dos dimensiones de la existencia en la filosofía existencial;* Rev. de Filosofía, 4 (1945), 255-283.
*El tema de Dios en la Filosofía Existencial;* Madrid, Cons. Sup. Inv. Cient., 1945.
*El dato inicial de la metafísica existencialista;* Sapientia. 4 (1949), 10-31.
GONZÁLEZ CAMINERO, N.: *Cuatro actitudes existencialistas ante el problema de la vida;* Razón y Fe, 141 (1950), 452-464.
*Panorama existencialista;* PENSAMIENTO, 4 (1948), 387-404.
GONZÁLEZ RÍOS, F.: *Renacimiento hegeliano y "existencialismo"* (Croce y el II fasc. de Cuadernos de Filosofía); Cuad. de Fil., 2 (1949-50), n. 5, pp. 20-30.
GONZÁLEZ MARTÍNEZ, J.: *Existencialismo, dinero y ética, con otros ensayos sobre vivencias y observaciones de un médico;* Madrid, Morata, 1952.
GUIRÁN, E.: *Prolegómenos a una filosofía de la existencia;* Editorial Sur, n. 27 (1936); nn. 28-29 (1937).
HAYEN, A., S. J.: *Existentialisme et métaphysique de l'existence;* Proc. of the Tenth Int. Cong. of Phil. (1949), 391-3.

*Philosophie existentialle et métaphysique des essences. A propos de deux libres d'histoire;* Rev. Neos. Phil., 41 (1938), 555-570.

HEINEMANN, F.: *Neue Wege der Philosophie;* 1929.

HEISS, R.: *La filosofía existencial;* Ensayos y Estudios, 1 (1939), 75-110.

HELLÍN, J.: *Theologia naturalis;* Cursus Philosophicus, Madrid, V de la B. A. C., 1950. (En la parte I, cap. 2, dedica el art. VIII [pp. 127-134] al existencialismo.)

HOLLENCAMP, CH.: *A propos de l'existencialisme;* Laval Th. Ph., 5 (1949), 143-145.

ITURRIOZ, J., S. J.: *Psicología del contingente;* Estudios Eclesiásticos, 16 (1942), 513-557.

*Fenomenología del contingente;* Rev. de Filosofía, 1 (1942), 513-557.

*El hombre y su metafísica;* Madrid, 1943.

*Marxismo y existencialismo.* Su razón histórica; PENSAMIENTO, 2 (1946), 33-51.

*A los veinticinco años de existencialismo;* Razón y Fe, 142 (1950), 230-250. Cfr. Bolívar (Bogotá), n. 3 (1951), 413-432.

IVANKA, E. VON: *Was bleibt von der Existenzphilosophie? Zu den Buch von L. Gabriel. Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre;* Schol., 27 (1952), 400-408.

JACQUES, J., S. C. J.: *Abstraction et Analogie;* Rev. Neos. Ph., 38 (1935), 530-535.

JIMÉNEZ DUQUE, B.: *Existencialismo y mística;* Revista Esp. de Teología, 10 (1950), 83-104.

JOLIVET. R.: *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Sartre.* Saint-Wandrile, Fontenelle, 1949.

*Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre.* (Trad. Arsenio Pacios); Madrid, Gredos, 1950.

KUIPÉR, V. M., O. P.: *Aspecto del existencialismo;* Rev. de Filosofía, 3 (1944), 355-384.

LABORDÉ, H.: *El existencialismo, filosofía reaccionaria;* México, Ed. noviembre, 1949.

*El existencialismo, último estadio de la desintegración de la filosofía moderna;* Sapientia, 4 (1949), 5-9.

LÖWITH, K., *Backaround and Problem of Existentialis;* Actas del I Congreso Nac. Argentino de Fil., t. I (1949), 390 ss.

LOTZ, J. B., S. J.: *Immanenz und Transzendenz Zum geschichtlichen Werden heutiger Problematik;* Schol., 13 (1938), 1-22.

*Immanenz und Transzendenz heute. Sur inneren Struktur der Problematik unserer Tage;* Schol., 13 (1938) 161-173.

*Einzeldig und Allgemeinbegriff. Aum Grundansatz des existenzial-philosopischen Denkens;* Schol., 14 (1939), 321-346.

*Existenzphilosophie, Nihilismus und Christentum;* Stimmen der Zeit, 142 (1948), 332-345.

*Zum Wesen der Existenzphilosophie;* Scholastik, 35 (1950), 161-183.

MARÍAS, J. DE: *El Existencialismo en España;* Univ. Nac. de Colombia.

*Existencialismo;* Zaragoza, Hechos y Dichos, 1951.

MARTÍNEZ, A.: *Información sobre el existencialismo;* 1948.

MIRABENT, FR., *Sobre la estética del existencialismo;* Rev. de Ideas Estéticas, 11 (1953), 175-180.

MÖLLER, J.: *Existentialphilosophie und Katolische Theologie;* Baden-Baden; Verlag Für Kunst und Wisenschaft, 1952.

MONZÓ PALÉS, O.: *Ensayo valorativo del existencialismo.* Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1952.

MOUNIER, E.: *Introducción a los existencialismos.* (Trad. E. D. Monserrat. Revisado por F. Vela.) Madrid, Rev. Occidente, 1949.

MÜLLER, M.: *Existenzphilosophie in geistigen Leben der Gegenwart,* 1949.

MUÑOZ, J.: *Del optimismo idealista al pesimismo existencialista: La concepción kantiana de la persona humana y el remedio de la angustia humana,* PENSAMIENTO, 8 (1952), 465-482.

NEIRA, E.: *La encrucijada del existencialismo.* Rev. Jav., 32 (1949), 139-148; 210-217.

NICOL, E.: *Historicismo y existencialismo;* Méjico, El Colegio de México, 1950.

OLARTE, T.: *En torno al existencialismo;* Est. Centroamericanos (San Salvador), 5 (1950), 7-14.

OLTRA, M., O. F. M.: *Incertidumbre, decisión y providencia. Notas sobre existencialismo y cristianismo;* Verdad y Vida (Madrid), 7 (1949), 407-421.

O'MARA, J.: *Death and the Existentialist;* Studies (Eire), Decemb. (1950), 427-437.

*The meaning and value of Existentialism;* Studies (Eire), March (1951), 11-22.

ORTEGAT, P.: *Intuition et religion. Le problème existentialiste;* 1947.

PAREYSON, L.: *Studi sull'esistenzialismo;* Fierenze, Sansoni, 1953.

*El existencialismo, espejo de la conciencia contemporánea;* Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1949.

*Phénoménologie. Existence. Recueil d'études par H. L. Bircult, H. L. van Breda, A. Gurwitsch, E. Levinas, P. Ricoeur, J. Wahl;* París, A. Colin, 1953.

PINILLOS, J. L.: *Pensamiento y Música: Racionalismo, subjetivismo y existencialismo como estilos musicales;* Arbor, 7 (1947), 203-229.

PIÑERA LLERA, H.: *Posibilidades epistemológicas de la filosofía existencial;* Philos. Phenomenol. Res., 9 (1949), 400-415.

PRINI, PIETRO: *Existenzialismo;* Roma, Studium, 1952.

PRUCHE, B., O. P.: *Le thomisme peut-il se presenter comme "Philosophie existentielle"?;* Rev. Phil. de Louv., 48 (1950), 329-353.

*¿Es ateo el existencialismo?;* Sapientia, 6 (1951), 109-116.

PRZYWARA, E., S. J.: *Essenz-und Existenz-Philosophie. Tragische Identität oder Distanz der Geduld;* Schol., 14 (1939), 515-545.

*Christliche Existenz;* 1934.

QUILES, I., S. J.: *El existencialismo del absurdo;* Ciencia y Fe, (San Miguel, Argentina), 17 (1949), 97-105.

*¿Qué pensar del existencialismo? Mensaje y valoración;* Latinoamérica, 1 (1949), 2-4, 7-10.

*La proyección final del existencialismo;* Actas del I Congreso Nac. de Fil., Mendoza (Argentina), Buenos Aires (1950), 1.084-1.089.

*Más allá del existencialismo. Filosofía in-sistencial;* Ciencia y Fe, 18 (1949), 16-37.
*Filosofía existencial y filosofía escolástica;* Actas del Congreso Int. de Fil. de Barcelona, t. II (1949), 865-872.
*Un elemento existencial de la tradición escolástica. La "contingencia" del ser finito ("ens contingens");* Actas del Congreso Int. de Fil. de Barcelona, t. II (1949), 405-419.
RAVAGNAU, L. M.: *Existencialismo y caractereología;* Notas y Estudios de Fil. (S. Miguel de Tucumán), 3 (1952), 253-257.
REINHARDT, K. F.: *The Existentialist Revolt;* Milwaukee, Bruce, 1953.
RINTELEN, F. J. VON: *Mística de la muerte y filosofía contemporánea;* Rev. de Filosofía, 9 (1950), 357-369.
ROBLES, O.: *Noética del contingente y metafísica existencial;* Comunicación al Congreso Int. de Filos. de Barcelona. Actas t. II; Cons. Sup. Inv. Cient. Madrid, 1949, pp. 873-882.
*Noética del contingente y metafísica existencial;* Fil. Let. (México), 16 (1948), 241-8.
RODRÍGUEZ-EMBIL, L.: *Ser es más que existir;* La Nueva Democracia, 26 (1945), 9 ss.
ROIG GIRONELLA, J.: *Trayectoria del existencialismo;* Razón y Fe, 136 (1947), 324-343.
*Filosofía y Razón, II. Trayectoria del existencialismo,* pp. 12-43; Madrid, Fax, 1948.
ROMEYER, B.: *Prolegoménes à un existentialisme selon S. Augustin et S. Thomas;* Gior. di Met., 4 (1949), 221 ss.
ROSA, R. DE LA: *¿Qué es el existencialismo?* Frumentum (México), 1 (1948), 101-112.
RUBÍ, BASILIO DE: *Cuestiones de actualidad: II. Filosofía,* 1. *Existencialismo;* Estudios Franciscanos, 50 (1949), 337-338 (Bibliografía sobre el existencialismo).
RUIZ, J. J.: *El existencialismo;* Cuenca, Seminario, 1951.
SÁNCHEZ REULET, A.: *Ser, Valor y existencia;* Filosofía y Letras, 3 (1949).
SCIACCA, M. F.: *La Filosofia, hoy* (trad. Claudio Matons Rossi); Barcelona, L. Miracle, 1947.
*Esistenza e consistenza;* Gior. di Met., 2 (1947), 14 ss.
SEGUNDO, J. L.: *Existencialismo, filosofía y poesía;* Buenos Aires, Espasa Calpe, 1948.
SEPICH, J. R.: *Existencialismo e Historia;* Sapientia, 2 (1947), 303-321.
*Existencialismo y actitudes de contraste;* Estudios, 3 (1947), 77-134.
SPIER, J. M.: *Christianity and Existentialism.* (Transl. by D. Hugh Freeman); Philadelphia, The Presbyterian and reformed Publishing, 1953.
STEFANINI, L.: *Critica construttiva dell'esistenzialismo ateo;* Gior. di Met., 4 (1949), 28 ss.; 14 ss.; 260 ss.
*Critica construttiva dell'esistenzialismo teistico;* Gior. di Met., 5 (1950), 180 ss.; 261 ss.; 459 ss.
*Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico;* Padova, 1952.
TELLECHEA, J. I.: *El drama del humanismo ateo;* Rev. Espir., 10 (1951), 467-479.
*Existencialismo y política;* Sapientia, 5 (1950), 3-8.
THIELEMANS, H., S. I.: *Essai d'introduction à une Métaphysique existentielle;* Rev. Neosc. Phil., 40 (1937), 173-202.
THONNARD, J. F.: *El existencialismo francés contemporáneo;* Sapientia, 2 (1947), 239-249.
TOCAFONDI, E.: *Caratteristiche dell'esistenzialismo italiano;* Acta Pont. Acad. Rom. Sti. Thomae Aq., XIII, Rome, Marietti, 1947, pp. 85-102.
*Tomismo y Existencialismo* (La redacción); Sapientia, 2 (1947), 197-203.
TORRE, G. DE: *Valoración literaria del existencialismo;* 1948.
TROISFONTAINES, R.: *El existencialismo y el pensamiento cristiano.* (Trad. de M. Pernaut); Bilbao, Desclée, 1951.
URDANOZ, T.: *Boletín de filosofía existencial en torno al existencialismo en España;* Ciencia Tomista, 71 (1946), 116-162.
*La Metafísica del ser parcial y el existencialismo;* Ciencia Tom., 76 (1949), 325-331.
VALLEJO NÁJERA, A.: *Reflexiones sobre la psicoterapia existencialista;* Rev. Psic. Gen. Aplic., 6 (1951), 677-687.
VERNEAUX, R.: *Vues cavalières sur l'existentialisme;* Laval Th. Ph., 4 (1948), 9-27.
VIANA, F.: *Semana de estudio sobre las corrientes existencialistas;* Rev. de Filos., 6 (1947), 331-342.
VIRASORO, M. A.: *Existencia y dialéctica;* Actas del I Congreso Nac. Argentino de Fil., t. II (1949), 1.094.
WAGNER DE REYNA, A.: *Existencialismo y religión cristiana;* Mercurio Peruano, 28 (1947), 183-188.
*Tomismo y existencialismo;* Sapientia, 2 (1947), 197-203.
WAHL, J.: *Existence humaine et transcendance;* 1944. Trad. española: Breve historia del existencialismo; 1950.
*Petite histoire de "l'existentialisme";* 1947.
WERNER, M.: *Der religiöse Gehalt der Existenzphilosophie;* 1943.
YANITELLI, V., S. I.: *A bibliographical introduction to existentialism;* The Mod. School., 26 (1948-49), 345-363.
ZAMAYÓN, P. DE: *La filosofía existencial. A propósito de un libro de Waehlens;* Estudios franciscanos, 49 (1948), 115-123.

## II.—Kierkegaard, Sören.

OBRAS ORIGINALES

**Traducciones al alemán.**

*Gesammelte Werke* (Unverkürtzt herausgeg. von Hermann Gottsched und Christoph Schrempf).
Bd. I-II, *Entweder-Oder,* 1924².
Bd. III, *Furcht und Zittern,* 1924².

Bd. IV, *Stadien auf dem Lebensweg*, 1922 [2].
Bd. V, *Der Begriff der Angst*, 1923 [2].
Bd. VI-VII: *Philosophische Brocken. Auch ein Bisschen Philosophie. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, 1925 [2].
Bd. VIII, *Die Krankheit zum Tode*, 1924 [2].
Bd. IX, *Einhübung im Christentum*, 1924 [2].
Bd. X, *Der Geschichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, 1922.
Bd. XI, *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefehlen. Richtet selbst*, 1922.
Bd. XII, *Der Augenblick*, 1923 [2].

Otras traducciones al alemán pueden verse en la Bibliografía de la obra de WAHL citada más abajo.

*Einübung im Christentum* (Übers. von Emanuel Hirsch); Dusseldord/Köln, Eugen Diedrichs, 1951.

**Traducciones al inglés.**

*Philosophical Fragments.* Translated by D. F. Swenson; Princeton, Princeton Univ. Press, 1936.
*Journals, The, Selections from 20 vols.* Translated by A. Dru; New York, Oxford Univ. Press, 1938.
*Purity of Heart Is to Will One Thing.* Translated by Douglas V. Steere; New York, Harper & Bros., 1938.
*Christian Discourses.* Translated by W. Lowrie; New York, Oxford Univ. Press, 1939.
*Point of View for My Work ad an Author, The.* Translated by W. Lowrie; New York, Oxford Univ. Press, 1939.
*Present Age, The.* Translated by A. Dru and W. Lowrie; Princeton. Princeton Univ. Press, 1940.
*Stages on Life's Way.* Translated by W. Lowrie; Princeton, Princeton Univ. Press, 1940.
*Concluding Unscientific Postcript to the Philosophical Fragment.* Translated by D. F. Swenson, Edited by W. Lowrie; Princeton, Princeton Univ. Press, 1941.
*Fear and Trembling.* Translated by W. Lowrie; Princeton, Princeton Univ. Press, 1941.
*Repetition: an Essay in Experimental Psychology.* Translated by W. Lowrie; Princeton, Princeton Univ. Press, 1941. Contiene además un ensayo de Lowrie, "How Kierkegaard got into English".
*Attrack upon "Christendom".* Translated by W. Lowrie; Princeton, Princeton Univ. Press, 1944.
*Either/Or.* Vol. I, translated by D. F. and L. M. Swenson. Vol. II, translated by W. Lowrie; Princeton, Princeton Univ. Press, 1944.
*For Self-examination and Judge for Yourselves!* Translated by W. Lowrie; Princeton, Princeton Univ. Press, 1944.
*Sickness unto Death, The.* Translated by W. Lowrie; Princeton, Princeton Univ. Press, 1944.
*Training in Christianity.* Translated by W. Lowrie; Princeton, Princeton Univ. Press, 1944.
*Works of Love.* Translated by D. F. and L. M. Swenson; Princeton, Princeton University Press, 1946.

**Traducciones al francés.**

*Le Journal du Séducteur.* (Trad. Gateau); Stock, 1929.
*Le Traité du désespoir.* (Trad. Ferlov y Gateau); Gallimard 1932.
*Le Répétition.* (Trad. Tisseau); Alcan, 1933.
*Le Banquet.* (Trad. Tisseau); Alcan, 1933.
*La Pureté du coeur.* (Trad. Tisseau); Vendée, Bazoges-en-Pareds, 1934.
*Le Concept d'angoisse.* (Trad. P.-H. Tisseau); Alcan, 1935.
*Le Concept d'angoisse.* (Trad. P.-H. Tisseau); Paris, Montaigne, 1935.
*L'Alternative,* 2.ª parte. (Trad. Tisseau); Vendée, Bazoges-en-Pareds, 1940.
*Point de vue explicatif de mon oeuvre.* (Trad. Tisseau); Vendée, Bazoges-en-Pareds, 1940.
*Journal (Extractos: 1832-1846.* Trad. Ferlov y Gateau); Gallimard, 1941.
*Existence et réalité.* (Trad. H. Petit); Mesures, octobre, 1947.
*Post-scriptum aux Miettes philosophiques.* (Trad. P. Petit); Paris, Gallimard, 1949 [8].
*L'École du Christianisme.* (Trad. Tisseau); Vendée, Bazoges-en-Pareds.
*Étapes sur le chemin de la vie.*
*Le concept d'ironie.*
*La Genèse et le But de mon oeuvre litteraire.*

**Traducciones al español e italiano.**

*El concepto de angustia;* Madrid, Rev. de Occidente, 1930.
*Temor y temblor.* (Trad. J. Grinber); Buenos Aires, 1947.
*Diario* (C. Fabro); Morcelliana, Brescia, 1948.
*Uno y otro.*

BIBLIOGRAFÍA SOBRE KIERKEGAARD

ARANGUREN, J. L. L.: *Exposición de Kierkegaard;* Cuadernos Hispanoamericanos, 8 (1951), 41-47.
ARNOU, R.: *L'Existentialisme à la manière de Kierkegaard;* Gregor., 25 (1946), 63-88.
*La relation absolue à l'absolu* (Esistenzialismo. Atti, Academia de S. Tommaso); Roma, Marietti (1947), 115-126.

Baeumler, A.: *Hegel und Kierkegaard;* Deutsche Vierteljahrschrift f. Litteraturwiss. und Geistesgesch., Jahrg. 2, Heft 1 (1929).
Bellisario, V.: *Il drama de Kierkegaard;* Riv. Fil. Neosc., 34 (1942), 127.
Beuse, M.: *Hegel und Kierkegaard: Eine prinzipielle Untersuchung;* Köln. Stanfen Verlag, 1948.
Bohlin, T.: *S. Kierkegaard Leben und Werden.* Kurze Darstellung auf Grund der ersten Quellen. Im Einfernehmen m. d. Verf. überserzt von Peter Katz 1925. (Interesante desde el punto de vista de todo lo teológico que se ha escrito sobre Kierkegaard.)
*Sören Kierkegaard;* 1927 ².
Carrasco de la Vega, R.: *Origen del existencialismo: alma y doctrina de Kierkegaard;* Collasuyo (La Paz), n. 68 (1951), 50-61.
Collins, J.: *The mind of Kierkegaard: I. The problem and personal outlook; II. The sphere of existence; III. The attack upon Hegelianism; IV. Becoming a christian in Christendom;* The Mod. School., 26 (1948-49), 1 ss., 121 ss., 219 ss., 293 ss.
Chestoff, L.: *Kierkegaard y la filosofía existencial.* (Trad. J. Ferrater Mora); Buenos Aires. Ed. Sudamérica, 1947.
Delacroix, H.: *Sören Kierkegaard;* Rev. de Mét. et de Mor., julio (1900).
Deleuran: *Esquisse d'une étude sur S. Kierkegaard;* París, 1897.
Dempf, A.: *Kierkegaard's Folgen;* 1935.
Erro, C. A.: *Unamuno y Kierkegaard;* Sur (Buenos Aires), 1939.
Eruscione, S., S. J.: *Kierkegaard di fronte all'esistenza di Dio;* La Civ. Catt., 102 (1951), 618-631.
Fabro, O.: *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard;* Rev. des Sci. Phil. et Theol., 32 (1948), 169 ss.
*Kierkegaard precursor del despertar cristiano;* Arbor, 13 (1949), 111-124.
*Sören Kierkegaard o el hombre frente a Dios;* Rev. Buenos Aires, Univer., octubre-diciembre (1949), 325 ss.
*La crítica de Kierkegaard al ochocientos.* (Trad. de Alma Novella Marani); Sapientia, 5 (1950), 9-18.
*Kierkegaard y Marx;* Sapientia, 7 (1952), 251-267.
Fairhurst, St. J., S. J.: *Existentialism: A bibliography, Sören Kierkegaard* (una amplia bibliografía); The Modern Schoolman, 31 (1953), 19-22.
Frutos Cortés, E.: *La enseñanza de la verdad en Kierkegaard;* Rev. de Filos., 9 (1950), 91-98.
Fuglsang-Dangaard: *Pascal et Kierkegaard;* Rev. Hist. Phil. Rel., mai (1930).
Geismar: *La personalité de Kierkegaard;* Rev. Mét. (1930).
González Alvarez, A.: *Kierkegaard y el existencialismo;* Cisneros, 11 (1946), 29-38.
Haecker: *La joroba de Kierkegaard. Estudio preliminar por Ramón Roquer;* Madrid, Rialp, 1948.
Höffding, J.: *Pascal et Kierkegaard;* Rev. Mét. (1923).
*Sören Kierkegaard.* (Trad. Fernando Vela); Madrid, Rev. de Occidente, 1949 ².
Jolivet, R.: *Introduction à Kierkegaard;* Paris-Chais, 1945.
*L'Existentialisme de Kierkegaard;* Rev. de Philosophie (1947), 124-143.
*Kierkegaard, Bibliographishe Einführungen in das Studium der Philosophie;* Verna, A. Frencke, 1948, 4.
*El pensamiento de Kierkegaard;* Sapientia, 4 (1949), 32 ss.
*Le problème de la réligion de Kierkegaard;* Rev. Philo. Louv., 47 (1949), 137-142.
*Introducción a Kierkegaard.* (Trad. M. Rovira); Madrid, Gredos, 1950.
*Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre;* Madrid. Ed. Gredos, 1950.
Kampmann, Th.: *Kierkegaard como educador religioso.* (Trad. José Artigas), C. S. I. C., Madrid, 1953.
*Kierkegaard et Nietzsche;* Archivio di Filosofia (1953).
Koch, Carl: *Sören Kierkegaard.* (Trad. A. Nicolet); París, 1934.
Löwith, K: *Kierkegaard und Nietzsche;* 1933.
Lombardi, F.: *Kierkegaard;* Firenze, La Nuova Italia, 1937. (Da cuenta de todas las ediciones y estudios en lengua italiana y francesa sobre Kierkegaard.)
Martensen, H., L. S. I.: *Kierkegaard und die Situationsethik;* Schol., 26 (1951), 556-565.
Maurant, J. A.: *The place of God in the philosophy of Kierkegaard;* Giorn. di Met. 8 (1953), 207-221.
Müller, G.: *Kierkegaard y Hegel;* Rev. de la Univ. de Buenos Aires, 4 (1949), 353-387.
O'Mara, J., S. J.: *Kierkegaard revealed;* Studies, december (1949), 447-456.
Renter: *Kierkegaards Religions Philosophische Gedanke in Verhältnis zur Hegels Religions philosophischen System;* 1914.
Rivero Astengo, A.: *Sören Kierkegaard* (El buscador de Dios); Buenos Aires, Emecé.
Romeyer, B.: *Auto-critique de Kierkegaard;* Giorn. di Met., 6 (1951), 394 ss.
Ruttenbeck, W.: *Sören Kierkegaard, Der Christliche Denker und sein Werk;* Berlín, Trowitzsche, 1929. (Ofrece bastante completa la bibliografía danesa y alemana hasta el año 1927.)
Sciacca, G. M.: *L'esperienza religiosa e l'io in Hegel e Kierkegaard;* Palermo, Palumbo, 1948.
Slotty, M.: *Die Erkenntnislehre S. A. Kierkegaards.* Eine Würdigung seiner Verfasserwirksamkeit vom zentralen Gesichtspunkt aus; Strassburger Dissertation, 1915.
Torres, J. V. M.: *Tiempo existencialista en Sören Kierkegaard;* Bol. Fac. Der. y Cienc. Soc. (Córdoba-Argentina), 14 (1950), 162-187.
Vecchi, C.: *Il problema dell'arte nell'esistenzialismo de Kierkegaard;* Riv. di Fil. Neosc., 38 (1946), 61 ss.
Wahl, J.: *Etudes kierkegaardiennes,* París, Vrin, 1949 ². (Ofrece al final una bibliografía bastante abundante.)
Wahlens, A. de: *Les "Études kierkegaardiennes" de M. Jean Wahl;* Rev. Neos. Phil., 41 (1938), 302-308.

## III.—Jaspers, Karl.

OBRAS ORIGINALES

*Allgemeine Psychopathologie,* Für Studierende, Aertzte und Psychologen; Berlín, Springer, 1913.
*Psychologie der Weltanschauungen;* Berlín, Springer, 1919.
*Max Weber, Gedächtnisrede,* Turinga, Mohr, 1921. (Breme, Storm, 1947².)
*Max Weber, Deutsches Wesen im Polit. Denken;* Forschen und Philosophieren, 1932.
*Strindberg und Gogh, Versuch einer photographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hörderlin;* Berna, 1922 (Berlín, Springer, 1926 ²).
*Die Idee der Universität;* Berlín, Springer, 1923.
*Die geistige Situation der Zeit;* Berlín, de Gruyter, 1931.
*Philosophie: Bd. I: Philosophische Weltorientierung; Bd. II: Existenzerhellung; Bd. III: Metaphysik;* Berlín, J. Springer, 1932.
*Vernunft und Existenz;* Groningen: Batavia, J. B. Wolters, 1935.
*Nietzsche;* Berlín, De Gruyter, 1936.
*Descartes und die Philosophie;* Berlín, De Gruyter, 1937.
*Existenzphilosophie;* Berlín, De Gruyter, 1938.
*Vom lebendigen Geist der Universität;* Heidelberg: "Wandlung", 1946.
*Die Schuldfrage;* Heidelberg, Schneider, 1946.
*Nietzsche und dans Christentum;* Hameln, Seifert, 1946.
*Die Idee der Universität* (no es 2.ª ed. del ensayo de 1923); 1946.
*Philosophische Logik.* Erster B.: Von der Wahrheit; Munich, Piper, 1947.
*Vom europäischen Geist;* Munich, Piper, 1947.
*Der philosophische Glaube;* Zurich, 1948.
*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte;* Zurich, Artemis, 1949.

### Artículos de Jaspers.

*Is Europe's Culture Finished?* (Trad. E. Basch); Commentary, 4 (1947), 518-526.
*Axial Age of Human History.* (Trad. Ralph Manheim); Commentary, 6 (1948), 430-435.
*Die Situation der Philosophie heute;* Actas del Congreso I Nac. Argentino de Filos., t. II (1949), 922 ss.
*Autorité et liberté;* Psyché, 4 (1949), 812-822.
*Ueber Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus;* Die Wandlung, 4 (1949), 710-735.
*Philosophy and Science.* (Trad. Ralph Manheim); Partisan Review, 16 (1949), 871-884.
*Is Science Evil?* (Trad. I. Krestol); Commentary, 9 (1950), 229-233.
*Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie;* Die Neue Rundschau, 43 (1950-51), 1-16.
*Philosophische Lebensführung;* Universitas, 5 (1950), 1.025-1.032.
*Was ist die Philosophie?*; Universitas, 5 (1950), 641-647.
*Importance of Nietzsche, Marx and Kierkegaard, in the History of Philosophy.* (Trad. S. Godman); Hibbert Journal, 49 (1951), 226-234.
*Nietzsche and the Present.* (Trad. Ralph Manheim); Partisan Review, 19 (1952), 19-30.
*Vernunft und Widerfernunft in unserer Zeit;* Rev. Philosophique, 142 (1952), 136-138.

### Traducciones al inglés.

*The European Spirit;* New York, Macmillan, 1949.
*The Perennial Scope of Philosophy.* (Trad. Ralph Manheim); New York, Philosophical Lib., 1949.
*Way to Wisdom.* (Trad. Ralph Manheim); New Haven, Yale Univ. Press, 1951.
*Man and Modern Age.* (Trad. Eden and Cedar Paul); London, Toutledge and Kegan-Paul, 1951.
*Origin and Goal of History;* New Haven, Yale Univ. Press, 1951.

### Traducciones al francés.

*Psychopatologie générale;* París, Alcan, 1928.
*Deseartes et la philosophie;* París, Alcan, 1938.
*Essence et valeur de la science;* Rev. Philosophique, 127 (1939), 5-13.
*La situation spirituelle de notre epoque.* (Trad. J. Ladrière y W. Biemel); Philosophes contemporaines, n. 5.
*L'avenir de l'home;* La Nef (1950), 22 ss.
*Introduction à la Philosophie.* (Trad. de l'allemand par Jeanne Hersch et Hélène Naef); Paris, Plon, 1953.
*La foi philosophique.* (Trad. de l'allemand par J. Hersch et H. Naef); París, Plon, 1953.

### Traducciones al italiano.

*Filosofia dell'esistenza;* Milano, Bompiani, 1940.
*La Filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale;* Riv. Intern. de Fil. "Logos", 34 (1941) fascículo 3.
*Ragione ed esistenza;* Milán, Bocca, 1942.

*Scienza e filosofia;* Archivio di fil., 1 (1946).
*La mia filosofia;* Torino, Einaudi, 1946.

**Traducciones al español.**

*Ambiente espiritual de nuestro tiempo;* Barcelona, Labor, 1933.
*Sobre la religión bíblica y la necesidad de la transformación;* Comunic. al Cong. Int. Fil., Roma, nov., 1946.
*Origen y meta de la historia;* Rev. de Occidente (1950).

BIBLIOGRAFÍA SOBRE JASPERS


BATAGLIA, F.: *La nueva filosofía de Karl Jaspers;* Gior. di Met., 6 (1951), 234 ss.
BECK, M.: *Kritik der Schelling-Jaspers-Heidegger schen Ontologia;* Phil. Hefte (1944), 94 ss.
BRECHT, F. J.: *Heidegger und Jaspers;* Phil. Jahrbuch, 41 (1951), 380 ss.
CID G., F.: *Karl Jaspers. Síntesis y crítica de una filosofía de la existencia;* Ciencia y Fe (Buenos Aires), 6 (1950), 87-100.
COLLINS, J.: *An aproach to Karl Jaspers;* Thought, 20 (1945), 657 ss.
COPLESTON, F.: *Pensadores influyentes de hoy: Russell, Heidegger, Jaspers;* Razón y Fe, 143 (1950), 45-60.
DÉBRAY, P.: *Jaspers ou de l'échec à l'espoir;* Cahiers du Monde nouveau (1949), 80 ss.
DELGADO, H.: *Introducción a la filosofía de Jaspers;* Rev. Un. Buenos Aires, 14 (1950), 467 ss.
*La filosofía de la existencia según K. Jaspers* (preface de K. Jaspers); Paris, Seuil, 1947.
DRAPER, J. R., S. J.: *Existenzialism: A Bibliography, Karl Jaspers* (una amplia bibliografía); The Modern Schoolman, 31 (1953), 24-27.
DURRENNÉ, M. et RICOEUR, P.: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (preface de K. Jaspers); Paris, Seuil, 1947.
FABRO, C.: *Jaspers et Kierkegaard;* Rev. des Sciences Philos. et Théol., 37 (1953), 209-252.
FEITH, R.: *Psycologismus und Tranzendentalismus bei K. Jaspers;* Bern, Neumamm, 1945.
GEHLEN, A.: *Jasper's Philosophie;* Bläter für deutsche Philosophie, Berlín, 1932.
HARTT, J. N.: *Transcendence and Freedom in the philosophy of Jaspers;* R. M., 4 (1950-1), 247 ss.
HERSCH, J.: *K. Jaspers, signification et efficacité d'un refus;* Suisse Comtemp., 4 (1946), 803 ss.
HYPOLITE, J.: *Jaspers;* Dieu Vivant, 192 (1945), 60 ss.
IMLE, F.: *Jaspers als Existenzphilosoph;* P. J., 49 (1936), 487 ss.; 50 (1937), 78 ss.
JASPERS, L., O. S. B.: *Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosopie von K. Jaspers;* Wurzburg, Becker, 1936.
LOTZ, J. B.: *Bild von der Transzendenz bei Jaspers;* Stimm. Zeit, 137 (1939), 40 ss.
*Analogie und Chiffre;* Schol, 15 (1940), 39 ss.
LUGARINI, L.: *Interpretación jasperiana de Descartes;* Com. al Cong. Int. Fil.; Roma, nov., 1946.
MARCEL, G.: *Situation fondamentale et situations limites dans l'oeuvre de K. Jaspers; Du refus à l'invocation;* Paris, Gallimard (1940), 284 ss. Sobre el mismo tema: Recherches phil., 1932-33.
MARCK, S.: *La Philosophie de l'existence dans l'oeuvre de K. J. et de M. Heidegger;* Rev. Phil. Fr. Etr., 121 (1936), 197 ss.
MILLÁN PUELLES, A.: *Los límites de la educación en K. Jaspers;* Rev. Española de Pedagogía, 9 (1951), 439-450.
*La idea de la libertad en Jaspers;* Arbor, 19 (1951), 61-65.
ORTEGA, P.: *La philosophie religieuse de K. J.;* Nouvelle Revue Theol., 70 (1948), 257 ss.
PACI, E.: *Introduzzione all'esistenzialismo di J.—Umgreifende e communicazione nel pensiero di J.—J. e lo scacco del pensiero.* Rev. Int. Fil. "Logos" (1940), 2, 3, 4 c.—Recogidos en "Pensiero, esistenza e valore", Milán, 1940.
PAREYSON, L.: *La filosofía dell'esistenza e Carlo J. Napoli;* Loffrado, 1940.
PESCADOR, A.: *El existencialismo y la Lógica;* Collasuyo (La Paz), n. 66 (1951), 29-37.
PFEIFFER, J.: *Existenzphilosophie. Eine einführung in Heidegger und Jaspers;* Lipsia, Meiner, 1933, 1949.
RICOEUR, P.: *Gabriel Marcel et K. J.;* Paris, Temps Presents, 1947.
TONQUEDEC, J.: *Une Philosophie existentialle. L'existence d'après K. J.;* Orbe, 2 (1946), 11 ss.
WAHL, J.: *Le Nietzsche de J.;* Recherches, Phil., 2 (1936-37), 348 ss.
*Jaspers et Kierkegaard; Etudes Kierkegaardiennes;* París, Aubier (1938), 477 ss.
*Karl Jaspers en France;* Critique (1948), 525 ss.
*La pensée de l'existence;* París, Flammarion, 1951.
WELTE, B.: *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seinen Deutung durch die Thomistische Philosophie;* Symposium, 2 (1949), 1-90.


## IV.—Heidegger, Martín.

OBRAS ORIGINALES

*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein Kritisch-positiver Beitrag zur Logik;* Leipzig, J. A. Barth, 1914.
*Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus;* Tübingen, Mohr, 1916.
*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft;* Zeitschrift f. Philos. u. philosophischen Kritik, 161 (1916), 173-211.
*Sein und Zeit. Erste Hälfte;* Max Niemeyer, Halle, 1927.
*Kant und das problem der Metaphysik;* Bonn, Cohen, 1929.

*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität;* Breslau, Korn, 1933.
*Vom Wesen des Grundes,* en Jahrbuch f. Philosophie u. phänomenologische Forschung; Niemeller, Halle, 1929.
*Hölderlin und das Wesen der Dichtung;* München, Langen und Müller, 1937.
*Hölderlins Hymne: wie wenn am Feiertage;* 1941.
*Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den "Humanismus";* E. Grassi, Francke, 1947 [2].
*Hölderlins Gedicht: Andenken;* 1943.
*Hölderlins Elogie: Heimkunft. An die Verwandten;* 1944.
*Vom Wesen der Wahrheit;* Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1949 [2].
*Was ist Metaphysik? Einleitung;* Frankfurt, Vittorio Klostemann, 1949 [5].
*Über den Humanismus;* Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1949.
*Der Zuspruch des Feldweges;* Sonntagsblatt, 43 (1949).
*Holzwege;* Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1950.
*Erläuterungen zu Hörderlins Dichtung;* Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1951.

**Traducciones a otros idiomas.**

*De la nature de la cause.* (Trad. A. Bessey); Recherches philosophiques, 1 (1931-32).
*Qu'est-ce que la Metaphysique?* (Trad. H. Corbin. Prologue de M. Heidegger. Contiene la traducción íntegra de "Was ist metaphysik?", "Won Wesen des Grundes", "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", y fragmentos escogidos de "Sein und Zeit", "Kant und das Problem der Metaphysik"); Paris, Gallimard, 1938.
*La lettre sur l'Humanisme.* (Trad. Jean Rovan); Fontaine, 63 (1947), 786-804.
*La remontée au fondement de la métaphysique.* (Trad. J. Rovan); Fontaine, 58 (1947), 888-898.
*De l'essence de la verité.* (Trad. A. de Waehlens y W. Biemel); E. Nauwelaerts, Louvain, 1948.
*Qu'est-ce que la metaphysique?*; Psyché. (Paris), 4 (1949), 823-840.
*Existence and Being;* Chicago, H. Regnery, 1949.
*Che cosa é la Metafisica?* (Trad. E. Paci); Milano, Bocca, 1942.
*Che cosa é la Metafisica?* (Con estratti della "Lettera su l'Umanismo"); (Trad. Armando Carlini); Firenze, La Nuova Italia, 1953.
*Il sentiero;* Archivio di Filosofia (1950), 18-21.
*Dell'essenza della verità.* (Trad. Armando Carlini); Milán, Bocca, 1952.
*L'esenza del fondamento.* (Trad. Chiodi); Milán, Bocca.
*L'essere e il tempo.* (Trad. Chiodi); Milán, Bocca.

**Traducciones al español.**

*La esencia del fundamento;* Sustancia (Buenos Aires), 4 (1940), 477-517. (Trad. J. D. García Bacca, Colección Arbol); México, Séneca, 1941 [4]. (Trad. Raymundo Lida); Sur (Buenos Aires). 5.
*¿Qué es la Metafísica?* (Trad. X. Zubiri); Cruz y Raya (Madrid), 6 (1933), 85-115; Colección "El clavo ardiendo"; México, Séneca, 1941.
*Hölderlin y la esencia de la poesía.* (Trad. G. F.); Escorial, 10 (1943), 163-180; Colección Arbol. (Trad. J. D. G. Bacca); México, Séneca, 1944 (en un mismo tomo con la esencia del Fundamento).
*El ser y el tiempo.* (Trad. J. Gaos); Buenos Aires-México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
*De la esencia de la verdad* (texto distinto de la 2.ª edición alemana, traducción de la conferencia tomada taquigráficamente, que Heidegger pronunció en 1930). (Trad. Carlos Astrada); Cuadernos de Filosofía, 1 (1948), 7-23.
*Carta sobre el humanismo.* (Trad. A. Wagner de Reyna); Realidad (Buenos Aires), 7, 9 (1948), pp. 1-25, 346-367.
*La voz del camino;* Cuadernos Hispanoamericanos, 5 (1950), 209-238; Notas y Estudios de filosofía, 2 (1951), 1-4.
*Qué no es y qué debe ser la persona;* Rev. Cubana de Filosofía, 2 (1951).
*El origen de la obra de arte.* (Trad. Francisco Soles Grima); Cuadernos Hispanoamericanos, 25-27 (1952), 3-29, 259-273, 339-355.
*El retorno al fundamento de la metafísica: Einleitung de la 5.ª ed. de Was ist Met.?* (Trad. Rafael Gutiérrez Girardot); Ideas y valores, 3-4 (1952), 203-220; Alcalá, 5 (1952).

BIBLIOGRAFÍA SOBRE HEIDEGGER

ALONSO-FUEYO, S.: *Existencialismo y existencialistas;* Valencia, Guerri, 1949.
ALQUIÉ, F.: *Existentialisme et philosophie;* Rev. Intern. de Phil. (1940), 244-252; 333-342.
ARAI, A. T.: *La Metafísica de Heidegger;* Letras de Méjico, t. 3, n. 17.
ARANGUREN, J. L.: *Sobre Holzwege de Martín Heidegger;* Arbor, 16 (1950), 245-253.
ASTRADA, C.: *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenchaften;* Bern, A. Francke, 1949.
*Ser, humanismo, "existencialismo".* Una aproximación a Heidegger; 1949.
BALTHASAR, H. VON: *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus;* Stiemmen der Zeit, 137 (1939), 1-8.
*La Filosofía de Heidegger a la luz del catolicismo;* Rev. Col. Mayor N. S. del Rosario (Bogotá), n. 426 (1950), 81-88.
BARTH, T. O., F. M.: *Existentialismus und Thomismus.* Zur Ontologie Heideggers; Philosophisches Jahrbuch, 53 (1948), 153-160.
BEAUFRET, J.: *M. Heidegger et le problème de la verité.* (Precede en "Fontaine", n. 63, a la Lettre à Jean Beaufret.)

BECK, M.: *Kritik der Schelling-Jaspers-Heideggerschen Ontologie;* Phil. Hefte (1934).
BESPALOFF: *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halwy;* Rev. Phil. (1933).
BETANCOURT, E.: *El problema de la existencia humana en Heidegger;* Moctezuma (Méjico), n. 108 (1950), 237-253.
BIEMEL, W.: *Le concept de monde chez Heidegger;* Philosophes contemporaines, Textes et Études, n. 4.
BRAIDO, P., S. D. B.: *L'umanesimo "ontologico" di M. Heidegger contro l'umanesimo "esistenzialistico" di P. Sartre;* Salesianum, 14 (1952), 1-26.
BRÖCKER, W.: *Über die geschichtliche Notwendigkeit des Heideggerschen Philosophie;* Actas del Congr. de Mendoza, 1949.
BROWN, R. H., S. J.: *Existenzialism: A Bibliography, Martin Heidegger;* The Modern Schoolman, 31 (1953), 22-24.
BUCCERI, S.: *La metafisica de Heidegger;* Riv. Fil. Neosc., 38 (1946), 38. El mismo título en "Ciencia y Fe", 18 (1949), 7-10.
CEÑAL, R., S. J.: *La Filosofía de Martín Heidegger;* Rev. de Filosofía, 4 (1945), 347-364.
*Un nuevo escrito de Heidegger.* (Einleitung de la 5.ª ed. de "Was ist Metaphysik?"); PENSAMIENTO, 5 (1949), 437-485. Resumen fiel y amplio de la Einleitung, "Der Rückgang in den Grund der Metaphysik".
*El problema de la verdad en Heidegger;* Actas del I Congreso Nac. Argentino de Fil., t. II (1949), 1.009-1.014; Ciencia y Fe, 5 (1949), 7-10.
*El problema de la verdad en Heidegger;* Sapientia, 5 (1950), 19-40.
*Cogito cartesiano y ontología fundamental;* Rev. de Fil., 9 (1950), 7-23.
*Tiempo e historia en Heidegger;* Rev. de Filos., 10 (1951), 354-358.
*Los vericuetos de Heidegger;* Cuadernos Hispanoamericanos, 15 (1950), 567-576. Madrid, Ed. Mundo Hispánico, 1950.
COPLESTON, F.: *Pensadores influyentes de hoy: Russell, Heidegger, Jaspers;* Razón y Fe, 143 (1951), 45-60.
CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *La Filosofía de M. Heidegger en el horizonte de nuestro tiempo;* Boletín de la Univ. de Granada, 18 (1946), 79-96.
*Filosofía y estética del lenguaje en Martín Heidegger;* Rev. de Fil., 8 (1949), 253-277.
CRUZ, JAIME L.: *El existencialismo de Martín Heidegger;* Duc in Altum, 16 (1951), 280-289.
CHIODI, P.: *L'ultimo Heidegger;* Torino, Taylor, 1952.
DELP, A.: *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers;* Freiburg im B. Herder, 1935. Traducción, Iturrioz. Razón y Fe, Madrid, 1942.
DROEGE, T.: *Die Existenzphilosophie Martin Heidegger;* Divus Thomas (1938), 265-294, 371-393.
DUFRENNE, M.: *Heidegger et Kant;* Rev. de Mét. et de Mor., 54 (1949), 1-28.
DYROFF, A.: *Glossen zu Heidegger Sein und Zeit;* Philosophia Perennis (Festschift Geyser), II (Regensburg) (1930), 772-796.
FISCHER, A.: *Die Existenzphilosophie M. Heideggers,* 1935.
FOLWART, H.: *Kant, Husserl, Heidegger;* Eschenhagen, Ohlau in Schlesien.
FRUTOS CORTÉS, E.: *La interpretación existencial del Estado en Heidegger;* Rev. de Est. Políticos, Madrid, 8 (1948), 159-167.
*La vinculación metafísica del problema estético en Heidegger;* Rev. de Ideas Estéticas, 6 (1948), 335-342.
*La inmanencia y trascendencia del ser y del conocer en Heidegger;* Rev. de Filosofía, 9 (1950), 199-215.
GAOS, J.: *"El ser y el tiempo" de Martín Heidegger;* Filosofía y Letras, México, 16 (1948), 205-240.
*La "cura" en Goethe y Heidegger;* Filosofía y Letras, México, 35 (1949), 9-26.
*Introducción a "El ser y el tiempo" de Martín Heidegger;* México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
GARCÍA BACCA, J.: *El sentido de la nada en la fundamentación de la metafísica, según Heidegger, y de la experiencia mística, según San Juan de la Cruz;* Cuadernos Americanos (México), 18 (1944), 87 ss.
*Los conceptos de ontología general y de la ontología fundamental en Heidegger;* Univ. Nac. de Colombia, 7 (1947), 57-96.
*Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas:* Bergson..., Heidegger...; Imprenta Nacional, Caracas, 1947.
*Heidegger o el modelo existencial de filosofar.* En "Siete modelos de filosofar"; Univ. Central, Caracas (1950), 139-169.
*El "Dasein" en la filosofía de Heidegger;* Letras de Méjico, t. 3, n. 17.
GERMA, A.: *La génesis del super-yo y la angustia;* Rev. de Psiq. Cr.. 36 (1942), 216-231.
GEURTSEN, H.: *M. Heidegger: de Metaphysiek van de eindigheid;* St. C., 12 (1936), 469-487.
GONZALO CASAS, M.: *Un problema metafísico en M. Heidegger. A propósito de ¿Qué es la Metafísica?* Norte, 1 (1951), 13-31.
ITURRIOZ, J., S. J.: *Abstracciones en Heidegger;* PENSAMIENTO, 1 (1945), 353-357.
JOLIVET, R.: *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre;* Ed. de Fontenelle, Abbaye St. Wandrille, 1950.
HOBERG, C. A.: *Das Dasein im Menschen;* Munich, 1937.
KLENK, C. F., S. J.: *Das Doppelte Geschicht Heideggers im Spiegel der jüngste Kritik;* Gregorianum, 32 (1951), 290-306.
KOYRE, A.: *L'évolution philosophique de Heidegger;* Critique, 1 (1946), 73-82, 161-183.
KRAFT, J.: *Von Husserl zu Heidegger,* 1932.
LAÍN ENTRALGO, P.: *Quevedo y Heidegger;* Jerarquía, 3 (1938), 197-215.
LEHMAN, K.: *Der Tod bei Heidegger und Jaspers;* Heidelberg, Comtesse, 1938.
LEVINAS, E.: *M. Heidegger et l'ontologie;* Rev. Phil. (1932), 395-431.
*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* 1949.
LIO BRIZZIO, R. DE: *Una confrenza di Heidegger su "La Casa";* Filosofia, 2 (1951), 430-431.

LOEWITH, K.: *Heidegger Kehre;* Die Neue Rundschau, 62 (1951), 48-79.
*Martin Heidegger: Denker in dürftiger Zeit;* Ib. 63 (1952), 1-27.
LOTZ, J. B.: *Heidegger und Sein;* Universitas, 6 (1951), 722-734, 839-845.
LLAMBIAS DE AZEVEDO, J.: *Der alte und der neue Heidegger;* Philosophisches Jahrbuch, 60 (1950), 161-174.
*En torno al último Heidegger;* Ciencia y Fe, 60 (1950), 7-30.
MARCEL, G.: *Autour de Heidegger;* Dieu Vivant, febr. 1946, 89-100.
MARCK, S.: *La Philosophie de l'existence dans l'oeuvre de Karl Jaspers et Martin Heidegger;* Rev. de Phil. Fr. etr., 121 (1936), 197-219.
MARTINS, D.: *Santo Tomás y Heidegger;* Rev. Port. de Filos., 9 (1953), 21-44.
*Una conferencia de Heidegger;* Rev. Port. de Filos. (1950), 353 ss.
MEILER, R.: *Heidegger's Existenzphilosophie im Aufriss,* 1945.
METZ, J. B.: *Heidegger und das Problem der Metaphysik;* Schol., 1 (1953), 1-23.
MONTERO MOLINER, F.: *Heidegger y la reducción fenomenológica trascendental;* Rev. de Filosofía, 11 (1952), 442-465.
*La teoría de la significación en Husserl y Heidegger;* Rev. de Filosofía, 12 (1953), 393-426.
NABER, A.: *De existentialismo M. Heidegger eiusque nota "transcendentali" observationes quaedam;* Gregorianum, 25 (1944), 335-356.
*La múltiple significación de trascendencia como raíz de la cuestión existencialista;* Congreso Int. de Filos., Roma, nov., 1946.
*Von der Philosophie der "Nichts" zur Philosophie des "Seins-selbst". Zur grossen "Wende" im philosophieren M. Heideggers;* Gregorianum, 38 (1947), 357-378.
NIETO ARTEAGA, L. E.: *Husserl y Heidegger: La Fenomenología y la Analítica de la Existencia;* Universidad de Antioquia (Medellín-Colombia), 114 (1953), 243-262.
ORTEGA Y GASSET, J.: *Martin Heidegger und die Sprache der Philosophen;* Universitas (Stuttgart), 7 (1952), 897-904.
ORTUZAR, M.: *En torno a "Sein und Zeit";* Estudios (PP. de la Merced, Madrid), 3 (1947), 164-187.
PASTORE, A.: *Whitehead e Heidegger contro Kant;* Rivista Filosofica, 1 (1947).
PEATZECK, E. W.: *La sentencia de Anaximandro a la luz del dilema heideggeriano;* Verdad y Vida, 8 (1950), 299-324.
PICARD, N.: *Nuovi orizonti dell'ontologia di M. Heidegger;* Esistenzialismo, Acta Pont. Acad. Rom. S. Th. Aq., Roma, Marietti (1947), 65-84.
QUILES, I.: *Heidegger, el existencialismo de la angustia;* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948.
*La proyección final del existencialismo. El insistencialismo. Valoración de la filosofía existencial a través de sus últimas exigencias;* Actas del I Congreso Nac. Argentino de Filos. (Mendoza) 1949.
RAMOS GONGOSO, E.: *La filosofía existencial de M. Heidegger al alcance de todos;* Vigo, 1948.
REYNA, A. W.: *La ontología fundamental de Heidegger;* Buenos Aires, Losada, 1939. Rev. de la Univ. Cat. del Perú, 5 (1937) 198-213; (1938), 133-174. 1945 ²: Nota preliminar de Francisco Romero.
ROIG GIRONELLA, J.: *La filosofía de Martín Heidegger;* Razón y Fe, 135 (1947), 270-271.
SAIZ BARBERÁ, J.: *De Descartes a Heidegger;* Madrid, 1951.
SANTOS, D.: *Heidegger y Hölderlin o la esencia de la poesía;* Luminar, III, 3.
SCHOTT, E.: *Die Endlichkeit des Daseins nach M. Heidegger;* 1930.
SCHREY, HEIZ-HORST: *Die Bedeutung der Philosophie M. Heideggers f. die Theologie.* En Martin Heideggers. Einfluss auf die Wissenshaften. Aus Anlass seines sechzisten Geburgstages; Bern, Francke (1949), 9 ss.
SEVERINO, E.: *Recenti Studi su Heidegger;* Riv. Fil. Neosc., 45 (1953), 356-359.
SOLER GRIMMA, F.: *El origen de la obra de Arte y la Verdad en Heidegger;* Ideas y Valores, 2 (1952), 326-350.
SPIESS, E.: *Wege der neueren Philosophie zu Martin Heidegger;* Sh. Weiz. Phil. Ges., 2 (1942), 47-78.
STEMBERGER, A.: *Die Verstandene Tod;* 1934.
VIRASORO, R.: *El problema moral en la filosofía de Heidegger;* Actas del I Congreso Nac. Argentino de Filos. (Mendoza), t. II (1949), 1.100-1.105.
WAEHLEN, A. DE: *Heidegger, Platon et l'humanisme;* Rev. Phil. Louv., 46 (1948), 490-496.
*La filosofía de Martín Heidegger.* (Trad. y Nota preliminar, suplemento y apéndice bibliográfico de RAMÓN CEÑAL); Madrid, Cons. Sup. Inv. Cient., 1952 ². Tanto el autor como principalmente el traductor ofrecen una bibliografía copiosísima no sólo sobre Heidegger, sino también sobre el tema del existencialismo en general.
*Chemins èt Impasses de l'Ontologie Heideggerienne. A propos des Holzwege;* Desclée de Brouwer, París, 1953.
WELTE, B.: *Remarques sur l'Ontologie de Heidegger;* Rev. Sc. Phil. Theol., 31 (1947).

## V.—Sartre, Jean Paul.

OBRAS ORIGINALES

*La Nausée;* París, Gallimard, 1938.
*L'Imaginaire;* París, Gallimard, 1940.
*L'Être et le néant; Essai d'ontologie phénoménologique;* París, Gallimard, 1943.
*L'Age de raison;* París, Gallimard, 1945.
*Le Sursis;* París, Gallimard, 1945.
*L'existentialisme est un humanisme;* París, Nagel, 1946.
*Esquisse d'une théorie des emotions;* París, Hermann, 1946.
*Reflexions sur la question juive;* 1946.
*L'Imagination;* París, Presses Univ., 1947.

*Les chemins de la liberté*, I-III; París, Gallimard, 1945-1949.
*Situations*, I; París, N. R. F., 1947.
*Situations*, II; París, Gallimard, 1948.
*Situations*, III; París, Gallimard, 1949.
*L'Engranage;* París, Gallimard, 1948.
*Visages;* édition originale avec 2 pointes-sèches de Wols; París, Seghers, 1948.

**Artículos de Sartre.**

*La transcendance de l'Ego;* Recherches philosophiques, 6 (1937), 75-123.
*Matérialisme et révolution; Temps modernes* (1946). 1.537-1.563.
*Matérialisme et révolution.* II, La philosophie de la révolution; Temps modernes, 2 (1947), 1-3.
*Descartes und die Freiheit* (Deutsche Uebersetzung im Anhang zu einer französisch-deutschen Ausgabe von Descartes' Abhandlung über die Methode; Mainz: internationaler Universum-Verlag, 1948, pp. 183-204.
*Discussion sur le péché;* Dieu vivant, IV, 83-136.
*Écrire pour son époque;* Temps modernes, 3 (1948), 2.113-21.
*La mort dans l'âme;* Temps modernes, 4 (1949), 1-45.
*Orphée noir;* Temps modernes, 3 (1948), 577-606.
*La recherche de l'absolu;* Temps modernes, 3 (1948), 1.153-1.163.

**Traducciones a otras lenguas.**

*The Age of reason;* New York, A. A. Knopf, 1947.
*Existentialism.* Translated into English by Bernard Frechtman; New York, Philosophical Libr., 1947.
*The reprieve.* (Trad. Eric Stutton); New York, A. A. Knopf, 1947.
*Nausea.* (Trad. Lloyd Alexander); New York, New Directions, 1948.
*The emotions.* Outline of a Theory; New York, Philosophical Libr., 1948.
*Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación;* 1938.
*Reflexiones sobre la cuestión judía.*
*Teatro* (Trad. al español de varias obras de teatro), 1948.
*Naurea. El Muro* (Trad. española), 1947.
*Los caminos de la libertad:* I-II; 1948.
*El existencialismo es un humanismo.* (Trad. E. Frutos); Rev. Proen., Santander (1949), 5-78.
*The Psycology of Imagination;* New York, Philosophical Libr., 1948.
*Materialismus und Revolution* (Übers.); Stuttgart, Kohlhammer, 1950.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE SARTRE

ALQUIÉ, F.: *L'Être et le néant;* Cahiers du Sud, nn. 273-274 (1945), 648-662, 807-816.
BEIGBEDER, M.: *L'homme Sartre;* 1947.
BLONDEL, M.: *The inconsistency of Jean-Paul Sartre's Logic;* The Thomist, 10 (1947), 393-397.
BOUTANG, P. and PINGAUD, B.: *Sartre est-il un possédé?* París, La Table Ronde, 1946.
BRAIDO, R., S. D. B.: *L'umanesimo "ontologico" di M. Heidegger contro l'umanesimo "esistenzialistico" di J. P. Sartre;* Salesianum, 14 (1952), 1-25.
CAMPBELL, R.: *Jean-Paul Sartre;* París, Ardent, 1945.
CEÑAL, R.: *Existencialismo, moral y revolución en la obra de Jean-Paul Sartre;* Rev. de Filos., 7 (1948), 5-47.
COLLINS, J.: *The Existentialism of Jean-Paul Sartre;* Thought, 23 (1948), 59-100.
COPLESTON, FR.: *Existentialism and Religion;* The Dublin Review, spring (1947), 50-63.
*Man without God;* The Month, 184 (1947), 18-27.
*The Philosophy of the Absurd;* The Month, 184 (1947), 157-164.
*What is Existentialism?* The Month, 183 (1947), 13-21.
CORTÉ, MARCEL DE: *Reflexions sur Gabriel Marcel et J.-P. Sartre;* Rev. de Philosophie (1947), 34-48.
CUENOT, CL.: *Littérature et philosophie chez J. P. Sartre;* Renaissances, 21 (1946), 49-61.
CUISINIER, J.: *Heidegger et Sartre;* La Nef, 3 (1946), 133-137.
DELFGAAUW, B.: *Notes sur Heidegger et Sartre;* Études Philosophiques, 4 (1949), 371-374.
*Heidegger et Sartre;* Tijdschrift vor Philosophie, 10 (1949), 289-336.
DESCOQS, P.: *L'Athéisme de J. P. Sartre;* Rev. de Philosophie (1947), 39-89.
DOUGLAS, K. N.: *The Nature of Sartre's Existentialism;* The Virginia Quarterly Review, April (1947), 244-260.
DURABLE, D.: *L'Ontologie phénoménologique de J. P. Sartre;* Rev. de Philosophie (1947), 90-123.
FRUTOS, E.: *La Moral y el Humanismo en J. P. Sartre;* Rev. Proel., Santander (1949), 5-78, 86 ss.
GALLEGOS ROCAFULL, J. M.: *El pretendido humanismo de Jean Paul Sartre;* Latinoamérica, 1 (1949), 165-167.
*El hombre de Sartre y el "Hombre eterno";* Latinoamérica, 1 (1949), 337-340.
GARCÍA BACCA, J. D.: *La ontología fenomenológica de Sartre;* Fil. Let., 15 (1948), 185-218.
GODET, P.: *Note sur "L'Être et le néant" de Jean P. Sartre;* Sh. Weiz. Phil. Ges., 5 (1945), 56-68.
GRENE, M.: *L'home est une passion inutile: Sartre et Heidegger;* Kenyon Review, 9 (1947), 167-185.
GUERRA TEJADA, R.: *Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad;* Filosofía y Letras, 15 (1948), 185-218.
HEINZ HOLZ, H.: *Jean Paul Sartre* (Darstellung und Kritik seiner Philosophie); Meisenheim am Glam, A. Hain, 1951.

IRIARTE, J., S. J.: *Sartre o la filosofía del absurdo;* "Razón y Fe", 140 (1949), 149-161.
*La gran filosofía nunca ha sido atea.* (A propósito del sartrismo); "Razón y Fe", 145 (1952), 545-574.
*Sartre oder die Philosophie des Absurden;* Schweizer, Rundschau, 50 (1950), 534-544.
JEANSON, FR.: *Le problème moral et la pensée de Sartre.* (Préface de J. P. Sartre); Ed. du Myrte, París, 1947.
JOLIVET, R.: *J. P. Sartre et le materialisme;* Giorn. di Met., 4 (1949), 510 ss.
*Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre;* Abbaye St. Wandrille, Ed. Fontenelle, 1950.
*Liberdade e valor en Sartre;* Rev. Portuguesa de Filosofía, 6 (1950), 292-299.
*Franz. Existenzphilosophie;* Bibliogr. Einführungen in das Studium der Philos.; Berna, A. Francke, 1948, 9.
LANDGRABE, L.: *Sartre' Existentialismus und seine geschichtliche Herkunft;* Actas del I Congr. Nacional Argentino de Fil., t. II (1949), 1.050.—Traducción: *El existencialismo de Sartre y su genealogía histórica;* ibidem, 1.055.
LOYENS. W., S. J.: *Existentialism:* A Bibliography, Jean-Paul Sartre; The Modern Schoolman, 31 (1953), 29-33.
MARCUSE, H.: *Existentialism: Remarks on J. P. Sartre's "L'Être et le néant";* Philosophy and Phenomenological Research, 8 (1947-1948), 309-336.
PAISACC, H.: *Le Dieu de Sartre;* París, Arthaud, 1950.
PETREMENT, S.: *La liberté selon Descartes et selon Sartre;* Critique, 1 (1946), 612-620.
PHILLIPS, R. P.: *L'Existentialisme est un humanisme;* Clergy Review, 26 (1946), 538-541.
PICARD, G.: *L'Existentialisme de Jean Paul Sartre;* Mélanges de Science Religieuse, 3 (1946), 315-338.
PEÑERA LERA, H.: *Heidegger y Sartre, o dos modos de la filosofía existencial;* Revista Cubana, 23 (1948), 22-54.
POLIN, R.: *Introduction à la philosophie de J. P. Sartre;* Revue de Paris, 53 (1946), 91-97.
PORCARELLI, V.: *La metafisica di Sartre;* Riv. Fil. Neosc., 40 (1948), 249-257.
QUILES, I., S. J.: *Sartre, el existencialismo del absurdo;* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949.
*Sartre y su existencialismo;* Buenos Aires, Colección Austral, 1952.
ROMEYER, B.: *Les "Autres" d'après Sartre, Camus et Blondel;* Giorn. di Met., 8 (1953), 185-206.
SÁNCHEZ VILLASEÑOR, J.: *Introducción al pensamiento de Jean-Paul Sartre;* México, Ed. Jus, 1950.
SCHUETZ, A.: *Sartre's Theory of the Alter Ego;* Philosophy and Phenomenological Research, 9 (1948), 181-199.
SMITH, V. E.: *Philosopher of the Absurd;* The Shield, 26 (1946), 27 ss.
STÉFANI, M.: *La libertà esistenziale in J. P. Sartre;* Milano, Vita e Pensiero, 1949.
TROIFONTAINES, R.: *El existencialismo ateo de J. P. Sartre.* (Trad. de J. Sáinz Mazpule); Alcoy, Ed. Marfil, 1950.
URANGA, E.: *Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger;* Filosofía y Letras (Méjico), núm. 33 (1949), 55-72.
VANNI ROVIGHI: *L'essere e il nulla di J. P. Sartre;* Riv. Fil. Neos., 40 (1948), 73 ss.
VARET, G.: *L'ontologie de Sartre;* 1948.
VIAL, F.: *Existentialism and Humanism;* Thought, XXIII (1948), 17-20.
VIAL LARRAIN, J. DE D: *Ideas metafísicas de J. P. Sartre;* Estudios (Santiago de Chile), 15 (1947), 66-69.
WAELHENS, A. DE: *L'Existentialisme de M. Sartre, est-il un humanisme?* Rev. Phil. Louv., 44 (1946), 291-300.
*Heidegger et Sartre;* Deucalion, 1 (1946), 15-37.
*J. P. Sartre, L'Être et le néant;* Erasmus, vol. I, pp. 522-39.
WAHL, J.: *Essai sur le néant d'un problème;* Deucalion, I (1946), 40-72.
*La liberté chez Sartre;* Deucalion, 1946.
*Sur l'introduction à "L'Être et le néant";* Dieu, 3 (1950), 143-66.
WERRIE, P.: *Jean Paul Sartre y su teatro existencialista;* Arbor, 9 (1948), 589-596.

## VI.—Marcel, Gabriel.

OBRAS ORIGINALES

*Journal metaphysique,* 1913-1923; París, Gallimard, 1927.
*Position et approches concrètes du mystère ontologique;* Le monde cassé; París, Desclée, 1933.
*Être et avoir;* París, Aubier, 1935.
*L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique;* Études philosophiques. Vol. III de *Annales de l'Ecole des Hautes Études de Gand,* Grand, 1939.
*Du Refus à l'invocation;* París, Gallimard, 1940.
*Grandeur de Bergson.* Vol. *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits;* Neuchâtel, à la Baconnier, 1941.
*Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'esperance;* París, Aubier, 1944.
*La métaphysique de Royce;* París, Aubier, 1945.
*L'existence et la liberté humaine chez J.-P. Sartre;* París, Temps présent, 1946.
*Existentialisme et pensée chrétienne;* Témoignages (Cahiers de la Pierre-Qui-Vire), mayo, 1947.
*Existentialisme chrétienne;* París, Plan, 1947.
*The Mystery of Being;* Chicago, H. Regnery, 1948.
*The Philosophy of existence.* (Trad. Manya Harari); London, Harvill Press, 1948.
*Recherches de la famille;* Paris, Ed. Familialles de France, 1949.
*Les hommes contre l'humain;* Paris, La Colombe, 1951.
*Le Mystère de l'être,* 2 vols.; Paris, Aubier, 1951.
*Being and Having.* (Trad. K. Farrer); Boston, Beacon Press, 1951.

**Artículos de G. Marcel.**

*Les conditions dialectique d'une philosophie de l'intuition;* Rev. de Mét. et de Mor. (1912).
*Existence et objectivité;* Rev. Mét. Mor. (1914).
*Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers;* Recherches philosophiques (1932-1933).
*Gedanken zu iener konkreten Philosophie;* Tawelt, fasc. 1 (1938).
*La fidelité créatrice;* Rev. Internat. de Philosophie, oct. (1939).
*Le refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde;* Revue de la table ronde, 3 (1945), 45-61.
*Aperçus sur la liberté;* La Nef, 3 (1946), 67-74.
*Autour de Heidegger;* Dieu vivant, feb. (1946), 89-100.
*Journal métaphysique,* 3: le sentiment du profond; Fontaine, april (1946), 586-600.
*Le témoignage comme localisation de l'existentiel;* Nouvelle Rev. Théologique, 68 (1946), 182-191.
*Sartre's Conception of Liberty;* Thought, 22 (1947), 15-18.
*De l'audace en métaphysique;* Rev. Mét. Mor., 52 (1947), 233-244.
*Les rencontres internationales de Gèneve;* Vie intellectuelle, 11 (1948), 122-125.
*Existentialisme et humanisme;* Archivio di Filosofia, 18 (1949), 17-20.
*Ontologie et axiologie. Esquisse d'une interprétation existentialiste;* Archivio di Filosofia, 18 (1949), 16-34.
*Das ontologische Geheimnis: Fragestellung und konkrete Zufrage;* Philosophisches Jahrbuch, 49 (1949), 466-490.
*Philosophie de l'épuration. Contribution à une théorie de l'hypocrisie dans l'ordre politique;* La Nouvelle Relève, 7, pp 559-588; 8, pp. 684-703.
*Le primat de l'existentiel. Sa portée étique et religieuse;* Actas del I Congreso Nac. Argentino de Filos., t. I (1949), 408 ss.
*Réflexion et mystère;* Actas del I Congr. Nac. Argentino de Filos., t. II (1949), 1.059 ss.
*Phénomenologie et dialectique de la tolérance;* Tijdschrift wor Philosophie, I, 3.
*Reintegración del honor;* Latinoamérica, 2 (1950), 241-242.
*The Malady of the Age. A Fanaticized Consciousness;* Dublin Review, 114 (1950), 1-12.
*El filósofo ante el mundo de hoy;* Cuadernos Hispanoamericanos, 7 (1951), 189-210.
*Mystery of the Family Bond.* (Trad. G. S. Fraser); Hibbert Journal, 48 (1951), 317-324.
*Rome n'est plus dans Rome. Criticisme;* France Illustration, 7 (1951), 528.

Bibliografía sobre G. Marcel

Adúriz, J., S. J.: *Filosofía y sistema en el pensamiento de Gabriel Marcel;* Ciencia y Fe, n. 20 (1949), 7-30.
*Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza;* Buenos Aires, Espasa Calpe, 1949.
Bespaloff, R.: *Cheminements et carrefours. Julien Green-André Malraux-Gabriel Marcel-Kierkegaard-Chestov devant Nietzsche;* París, Vrin, 1938.
*La Métaphisique de Gabriel Marcel;* Rev. Philosophique, 125 (1938), 27 ss.
C. B.: *Gabriel Marcel y Julián Marías; Ideas y Valores* (Bogotá), n.2 (1951), 143-149.
Carroll, R. D.: *Existentialism: A Bibliography: Gabriel Marcel;* The Modern Schoolman, 3 (1953), 27-29.
Collins, J.: *Gabriel Marcel and the Mystery of Being;* Thought, 18 (1943), 665-693.
Chenu, J.: *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique;* París, Aubier, Editorial Montaigne.
De Corte, M.: *La Philosophie de Gabriel Marcel;* París, Téqui, 1938.
*L'ontologie existentielle de M. G. Marcel;* Rev. Neosc. Phil., 38 (1935), 450-470.
Delhomé, J.: *La Philosophie de M. Gabriel Marcel;* Rev. Tom., 44 (1938), 129 ss.
Derisi, O. N.: *El existencialismo de Gabriel Marcel;* Sapientia, 5 (1950), 41-52.
Du Bos, Ch.: *Gabriel Marcel;* Le Roseau d'or, essais et poèmes (1931), 87-165.
*Existentialisme chrétien;* París, Plon, 1947. Este libro contiene ensayos de diferentes filósofos sobre Marcel, con una introducción de Gilson:
Colin, P.: *Existentialisme chétien,* pp. 11-116.
Delhomé, J.: *Témoignage et dialectique,* pp. 117-201.
Troisfontaines, R.: *La notion de présence chez G. Marcel,* pp. 202-267.
Dubois-Dumée, J.-P.: *Solitude et communion dans le théâtre de G. Marcel,* pp. 269-290.
Marcel, G.: *Regard en arrière,* pp. 291-319.
Facon, N.: *Intorno all'ultima filosofia francese: Gabriel Marcel;* Sophia, 15 (1947), 81-88.
Fessard, G.: *Théâtre et mystère.* (Introducción al drama de Marcel "La Soif"; París, Desclée, 1938.
*L'Oeuvre dramatique de Gabriel Marcel;* Études, 234 (1938), 738-760; 135 (1938), 40-66.
Gignoux, V.: *La philosophie existentielle. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel;* París, Lefèvre, 1950.
Jolivet, R.: *El existencialismo cristiano de G. Marcel;* Sapientia, 1 (1947), 68-77.
Jouve, R.: *Un théâtre de la sincerité: Gabriel Marcel, métaphysicien et dramaturge;* Études, 211 (1932), 21-34, 171-184.
Lavelle, L.: *Un journal métaphysique. Le moi et son destin;* París, Aubier (1936), 51-63.
Merlau-Ponty, M.: *Etre et avoir;* Vie intellectuelle, octobre, 1936.
Mesnard, P.: *Gabriel Marcel dialecticien de l'espérance;* Vie intellectuelle, juin, 1946.
Morando, D.: *L'esistenzialismo cattolico di Gabriel Marcel;* Rivista rosminiana di filosofia e di coltura, 50 (1946), 11-27.
Petruzzellis, N.: *L'esistenzialismo cristiano di Gabriel Marcel;* Acta Pont. Acad. Rom. Sti. Th. Aq., XIII, Roma, Marietti, 1947, pp. 133-157.

PRINI, P.: *Gabriel Marcel et la metodologia dell'inverificabile.* Prefazione di Gabriel Marcel; Ed. Studium, 1950.
REDING, M.: *Die Existenz Philosophie. Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel und Jaspers in kritischen-systematischen Sicht;* Dusseldorf, Schwann, 1949.
SCIVOTETTO, A.: *L'esistenzialismo di Marcel;* Pensatori Contemporanei, A. F. I., 1950.
TAVARES, M. DE LA S.: *Aproximação do pensamento concreto di Gabriel Marcel;* Padua, Cedam, 1942.
THÉVENAZ, P.: *La Philosophie de Gabriel Marcel. Une métaphysique de la présence et de la fidelité;* Rev. de Theol. et Phil. (Laussan), 26 (1938), 235-243.
THIBON, G.: *L'Existentialisme de Gabriel Marcel;* Rev. de Philosophie (1947), 144-164.
VALENTIÉ, M. E.: *Ser y misterio en el pensamiento de Marcel;* Norte (Tucumán), 2 (1952), 49-54.
VILLORO, L.: *La refexión sobre el ser en Gabriel Marcel;* Filosofía y Letras, 15 (1948), 279-294.
WAHL, J.: *Le journal métaphysique de G. Marcel;* Rev. de Met. et de Moral, octobre-decembre, 1937.
WINOWSKA, M.: *Gabriel Marcel ou sur les traces de l'existentialisme chrétien;* Annales de Philosophie, 1 (1948), 165-190.

*N. B.*—Como bibliografía general y de las más completas en obras de habla española, citaremos la *Revue Philosophique de Louvain* en los suplementos bibligráficos. A base de esta bibliografía, G. A. de Brie publicó el año 1950 *Bibliographia Philosophica 1934-1945.* (Bruxelas, Spectrum.)

Como fuente general de bibliografía puede consultarse la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.* Al final publica unos índices de materias. En la palabra "Existentialisme" podrá encontrar el lector abundante bibliografía no española. El ilustre dominico L. B. Geiger ha publicado sobre el Existencialismo dos Boletines muy instructivos en esta Revista. Uno titulado *Thomisme et Existentialisme* (Rev. de Sc. Ph. Th., 34 (1950), 316-338. El segundo con el título *La Philosophie existentielle.* (Ib., 34 (1951), 61-104). En este último suple la ausencia de la bibliografía hispánica con remitir al lector al índice de PENSAMIENTO (p. 102, nota 104). La *Revue Internationale de Philosophie* dedica un número entero al existencialismo, que termina con una "Bibliographie de l'existentialisme" (3 (1949), 343-359).

Para la bibliografía sobre el existencialismo de 1940 a 1950 en autores de la Compañía de Jesús, nos remitimos al completísimo *Index bibliographicus Societatis Jesu,* editado por el padre Jesús Juambelz, S. J (Roma, Univ. Gregoriana, 1953.)

José M. Robert Candau, en su *Diccionario Manual de Filosofía* (Madrid, Ed. Bibliográfica Española, 1946), da una rápida ojeada al existencialismo en la palabra Heidegger.

La revista *Filosofía y Letras* dedicó el núm. 30 de 1949 al existencialismo.

Tal vez el mejor *Diccionario de Filosofía* sobre el existencialismo como sobre toda la f. moderna sea el de José Ferrater Mera (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1951). Consúltense las palabras "Existencia", "Existencialismo", "Existenciario" y los nombres de los cinco autores estudiados por nosotros. Al final tiene una selecta bibliografía.

Una ligera información sobre el existencialismo puede verse en el *Diccioanrio filosófico* publicado por Espasa-Calpe bajo la dirección de Rey Pastor e Ismael Quiles (pp. 46-49, 57, 450-452, 568-571, 945-948.

El diccionario de la Editorial Herder, compuesto por Walter Brugger, S. J., y traducido al español por J. M. Vélez Contarell, al final de las palabras "existencia" y "existencial (filosofía)" da un breve resumen de la bibliografía existencialista.

SALVADOR GOMEZ NOGALES

# BIBLIOGRAFIA

## *LIBROS*

STEIN, EDITH: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.* Nauwelarts-Louvain, Herder-Freiburg, 1950. (Edith Steins Werke, herausgegeben von Dr. L. Gelber, P. Fr. Romaeus Leuven O. C. D., Band II). 497 págs. 14 × 23 cm.

La gacetilla editorial de esta obra no puede ser más sugestiva: "En las investigaciones de Edith Stein sobre el sentido del ser, se aúnan dos mundos, que por mucho tiempo han estado distanciados por un profundo abismo": el mundo de la Filosofía Cristiana y el que prescindiendo de toda revelación pretendía fundamentarse sobre el puro conocimiento y autosuficiencia de las ciencias. La persona que pretende hermanar estas dos corrientes, empezó hermanándolas en su misma persona: discípula y colaboradora de Husserl, altamente apreciada por él, primero, y después convertida y carmelita descalza, cuando dió cima a esta obra.

Husserl apreciaba mucho a su colaboradora, como se ve por las investigaciones de ella publicadas en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.* Trabó también amistad con Heidegger (cuyo influjo sobre la obra de Stein, es patente hasta 1936). Siendo profesora de un centro de formación profesional en Speyer, se convirtió. Al sentir inmediatamente el anhelo de estudiar los fundamentos racionales de su nueva creencia, estudió el tomismo. En 1929 publicó un artículo con ocasión de los setenta años de Husserl, comparando la fenomenología husserliana con la filosofía de Santo Tomás, artículo que fué seguido en 1931 por un ensayo sobre *Acto y Potencia.* Por fin, en la primavera de 1935 entró en el noviciado de las Carmelitas descalzas. Sus Superiores, apenas terminado su noviciado, le indicaron que continuara sus estudios filosóficos: entonces, en 1936, volvió a los elementos que le habían quedado de su interrumpido trabajo, hasta darnos esta "ontología" sobre el ser finito y el Ser Eterno, terminada el 1.º de setiembre de 1936. La persecución contra los judíos impidió que entonces se publicase. Prófuga a Holanda en 1938, deportada luego en 1942, sufrió al fin un verdadero martirio.

Su obra, por muchos aspectos interesante, lo resulta muy especialmente porque en ella se asocian una formación y maneras propias de una persona formada en la fenomenología, con un contenido doctrinal netamente tomístico.

Empieza proponiendo la pregunta por el sentido del ser, seguida de una exposición de la teoría acto-potencia. Luego estudia el ser existente, y el esencial; la esencia, substancia, forma y materia. Los capítulos más interesantes para mí han sido, no obstante, el 5.º y el 6.º: en el primero de ellos,

"El existente como tal; los trascendentales", trata a fondo y con acertada originalidad, enteramente hermanada con la Filosofía escolástica, los trascendentales del ser (entre los que menciona la belleza). El capítulo 6.º, el más original de la obra, se consagra a estudiar el sentido del ser. Ya antes había notado que Heidegger comete un desacierto al tomar la *ousía* como equivalente al sentido del ser (Sein), quiero decir, del 'auténtico'; Edith Stein hace ver que debe buscarse este sentido en el existente como tal (Seiendes als solches), donde se cumple el sentido del ser con aquello por lo que es lo que es. Funda, pues, su hermenéutica de la realidad sobre los trascendentales: cada uno de ellos nos lleva a otra cosa, y a la totalidad, que le puede dar un sentido; y ésta sólo es concebible con referencia al que es primer ser: "Jedes endliche Mittelglied muss schliesslich auf diesen anfangs—und endlosen Urgrund führen: das erste Sein, die *próote ousía*" (pág. 311). Naturalmente, esto la lleva a examinar la 'analogía' (ya en el prólogo había declarado sus estrechas relaciones con la obra del P. Przywara) y luego "El nombre de Dios: Yo soy": en este "Yo soy" ve la plenitud suprema que da sentido al ser. Sigue a continuación un capítulo para rastrear las imágenes de la Trinidad en la Creación (con múltiples derivaciones, como la noción de potencia obediencial, gracia, etc.) para terminar con el sentido y fundamentación del ser singular, tanto corpóreo como incorpóreo. Cierra la obra un estudio del sentido del hombre singular, basándose en su contenido y refiriéndolo al ser de Dios.

Creo inútil añadir el gran interés de esta obra, puesto lo cual no hay para qué mencionar insignificantes puntos de discrepancia que no importan nada para el valor de su conjunto, y para el difícil cometido que tan gallardamente lleva a su fin.

J. Roig Gironella.

Liber de sex principiis Gilberto Porretae ascriptus. Ad fidem manuscriptorum edidit Albanus Heysse, O. F. M., †, recognovit Damianus van den Eynde, O. F. M. Editio altera (Opuscula et textus historicam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series Scholastica edita curantibus J. Koch et Fr. Pelster, S. J. Fascic. VII). Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff (1953). 36 Seiten geh. DM 0,95.

Este opúsculo es una declaración de los seis últimos predicamentos de Aristóteles. Desde mediados del siglo XIII era explicado en las clases juntamente con los otros libros del Organon de Aristóteles, y aun en la tradición manuscrita se halla junto con aquellos libros. Ha ejercido notable influjo en muchas generaciones de escolásticos, y aun hoy día la mayor parte de los manuales neotomistas reproducen tal vez sin saberlo las expresiones y pensamientos del opúsculo. Su mérito principal es que explica muchos términos corrientes en la escolástica, y al mismo tiempo nos hace ver cuál era en la Edad Media la actividad escolar y el modo de pensar. Esta edición crítica se basa en los manuscritos y en los incunables, haciendo caso omiso de la elaboración humanística que de este opúsculo hizo Hermolao Bárbaro, y que se reproduce en la Patrología latina de Migne, t. 188, c. 1257-1270.

J. Hellín.

JOSÉ MARÍA RIAZA, S. J.: *Ciencia moderna y Filosofía.* Introducción físico-química y matemática. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. XXXI, 756 pp. XVI láms. 22 × 14 cm.

La presente obra va dedicada primordialmente a los estudiantes de Filosofía, según el plan de la constitución "Deus scientiarum Dominus", pero ha de ser también útil a los universitarios y a todos aquellos que deseen una información de las teorías científicas más modernas, en especial en aquellos problemas que más se relacionan con la Filosofía.

El valor práctico y pedagógico de la obra se pone de manifiesto en la iniciación clara y científica que ofrece de los problemas más importantes de la Ciencia actual, con notable sobriedad en el uso de fórmulas y desarrollos matemáticos. No es tarea fácil exponer las teorías de la moderna físicoquímica, o explicar sus resultados sin la ayuda del Cálculo diferencial e integral, y aun de otros métodos de cálculo que todavía están menos al alcance de los no especializados. Sin embargo, el autor ha sabido prescindir de las complicaciones del cálculo, sin que se resienta el rigor y la seriedad científica de la exposición.

El lector puede así, renunciando de momento a otros aspectos más difíciles, informarse de las líneas más esenciales de cada cuestión, sin necesitar otros conocimientos científicos ni matemáticos que los propios del bachillerato actual. Ni siquiera en aquellos pocos puntos de la obra en que abundan más las fórmulas, como en la exposición de la Teoría de la Relatividad, y en el pequeño compendio del Cálculo de Probabilidades, se rebasan los límites de las matemáticas elementales.

Por todo esto, así como por lo amplio y completo del plan, y por las interesantes noticias de tipo histórico que acompañan al desarrollo de los diversos problemas, la obra constituye una preciosa orientación y ofrece una visión clara y asequible de los problemas actuales de las ciencias físicoquímicas. Su contenido aparece claro en la lectura reposada del índice general. El mismo autor nos da en la Introducción (p. 5) una breve idea de las diversas secciones. "La *Sección primera* sirve, en cierto modo, de introductoria, recogiendo las cuestiones sobre el infinito, los espacios pluridimensionales y la Metageometría. En la *Sección segunda* se tratan diversos temas (existencia del átomo, los varios corpúsculos, la molécula, estado de la materia...) relativos a los cuerpos y hasta cierto punto más garantizados, dejando para más adelante (S. 4) el estudio de la estructura del átomo, en el que hay más inseguridad... Se intercala la *Sección tercera* sobre radiaciones, las que precisamente van a descubrir algo el misterioso interior de los átomos y moléculas. En la *Sección cuarta,* sobre la estructura del átomo, después de recorrer la parte más exterior de los átomos, se estudia ampliamente la radiactividad, que tanto nos ha revelado sobre la parte más interna, y luego se examina ésta; el capítulo final (c. 19) encierra algunas consecuencias y conclusiones de conjunto sobre los cuerpos a base de estas últimas Secciones. La *Sección quinta,* a la que ha venido preparando no pequeña parte de las anteriores, abarca las cuestiones de energía y masa, cerrándose con la teoría de la Relatividad. En la *Sección sexta,* al extender la mirada de la Tierra al Firmamento, se dilata el campo, en que de ordinario se desenvolvieron las precedentes Secciones de

Físicoquímica: empieza por Geofísica y termina por la supergalaxias en la "expansión del Universo". En la *Sección séptima,* tras un estudio previo del Cálculo de las Probabilidades y de la Teoría de los errores, se aborda el de las leyes del Universo, con el que se corona la obra."

Tal vez alguno, ante la cantidad y calidad de las presentes secciones y ante la amplitud del volumen que las desarrolla, se pregunte extrañado: ¿Y todo esto han de ver los alumnos de Filosofía en el escaso espacio de tiempo de que disponen para estas cuestiones? A lo que sin duda responderá el autor diciendo que su propósito fué dar materia abundante para que el profesor pudiera escoger e insistir en los puntos que le pareciera más relacionados con las cuestiones vistas en clases ordinarias de Filosofía; con lo cual también podría responder a la segunda pregunta, que alguno podría hacer de cómo se relacionen muchas de estas cuestiones con las tesis propiamente filosóficas. Pues, en efecto, aquí de ordinario se dan los materiales para deducir esas relaciones, aunque en ellas no se insista de un modo reflejo. Queda, pues, al profesor de estas materias un amplio margen de libertad y originalidad, a pesar de que en el presente libro encuentre una eficaz ayuda para sus tareas escolares y profesorales.

L. Salcedo.

Torrente, Diego: *Tratado de Teodicea: Así es Dios.* Cuenca, 1953, páginas 352. 25 × 18 cm.; 50 pesetas.

El presente tratado de Teodicea expone la doctrina corriente en esta materia: primero se habla de la demostrabilidad y de la demostración de la existencia de Dios; segundo, habla de la esencia divina, y por fin de los atributos. Está destinado a la enseñanza de los seminarios. El autor tiene excelentes dotes pedagógicas y es diáfano en su exposición. La novedad consiste en que dedicándose a la enseñanza de los seminarios esté escrito en castellano. Las arideces de las demostraciones las sazone muy oportunamente con elevaciones espirituales tomadas de las Sagradas Escrituras. Cita exclusivamente a Santo Tomás, sin despreciar a los demás doctores escolásticos, ni exagerar el alcance de la autoridad, ateniéndose muy oportunamente a lo que el Papa Pío XII ha vuelto a repetir en su Alocución a la Gregoriana en el cuarto centenario de su fundación (AAS 35 [1953] 682-690). Después de decir con Pío XI que en las cosas controvertidas entre los doctores y maestros católicos de mejor nota, cada uno puede elegir libremente la opinión que le parezca más probable (ib. p. 686), añade que esto no se entiende sólo de las personas particulares, sino también de los profesores en cuanto que hacen su oficio encargado por la Iglesia, y en cuanto exponen las doctrinas a sus alumnos: *Unicuique igitur Professorum integrum sit, intra assignatos limites, qui praetervehendi non sunt, alicui scholae adhaerere, quae in Ecclesia domicilii iure potita est, hac autem lege, ut veritates ab omnibus retinendas prorsus distinguat ab iis, quae lineamenta et elementa peculiaris sunt scholae, et in docendo haec discrimina notet, ut bene cordatum decet magistrum.*

Las diferencias que nos separan de este excelente manual las tenemos reunidas en nuestro libro *Theologia Naturalis* y en la *Theodicea.* Pero para

dar alguna muestra de que hemos leído el libro con atención, haremos sólo algunas observaciones.

Dice (p. 57) que la causa creada no puede tener en acto ni siquiera virtual la perfección de su efecto, si no es por un movimiento venido totalmente de fuera. Mas entonces se niegan todas las causas naturales y sobre todo la libre; y todas son a lo más causas per accidens, que contienen en acto su efecto, no naturalmente, sino por una cosa añadida a su ser como el agua caliente contiene el calor de su efecto por una cosa completamente ajena a su ser. Si se dice que las causas naturales contienen en acto virtual su efecto, pero necesitan de una moción previa para producir algo, ya no se podrá esto probar porque no contienen la perfección del efecto en acto, sino por otra razón no suficientemente esclarecida.

Con muy buen acierto se deja para el fin la declaración de qué es Teodicea, pues sólo entonces se puede entender suficientemente. Dice que la Teodicea no puede ser una ciencia independiente, en lo cual dice muy bien (Theologia Naturalis, p. 13), y añade que de Dios sólo se trata en la Metafísica o Teodicea como *ente*, y que su lugar ha de ser después de la Ontología, porque a Dios no se le puede conocer sino como *causa del ente en común*, que es el objeto de la Ontología. Mas no es verdad que Dios se trate en la Metafísica como ente: se le trata por ser ente abstraído de la materia según el ser: y aunque sólo lo conocemos *a posteriori*, pero una vez que lo conocemos *a posteriori*, demostramos de él cosas que no se podrían deducir sólo por ser causa, sino por ser causa *improducta*, o *ente a se*, o *ente necesario*, como son el Actus purus, la absoluta inmutabilidad, etc. Además, no es verdad que a Dios lo conozcamos como a causa del ente comunísimo, objeto de la Ontología. El ente, en cuanto tal, no puede tener causa, de lo contrario la tendría también Dios, que es un ser con toda propiedad. Lo que tiene causa es el ser contingente en cuanto tal, es decir, no tienen causa las cosas contingentes por ser seres, sino por ser seres contingentes. Por consiguiente la razón de poner la Teodicea después de la Ontología, es porque en la Metafísica primeramente se trata del objeto adecuado que es el ser en cuanto es real y abstraído de la materia; y después se tratan directamente y por sí mismas todas las divisiones del ser que guarden la misma manera de abstracción de la materia, aunque sólo se conozcan *a posteriori*, y la división primera es la de ente Increado y creado.

Estas mínimas observaciones no han de quitar nada al mérito y alabanzas que justamente reconocemos en la obra.

J. Hellín.

Hispano, Pedro: *Obras filosóficas III. Expositio libri de anima/ De morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vitae/ Liber naturalis de rebus principalibus*. Edición, introducción y notas por M. Alonso, S. J. (C. S. I. C. Instituto Luis Vives). Madrid, 1952; 23 × 17 cm.; 508 páginas.

El P. Alonso sigue aquí su obra benemérita medievalista, en particular en lo relativo a Petrus Hispanus. En la introducción (p. 21-86) estudia la autenticidad de dichas obras, la época aproximada de la "Expositio libri de anima",

para llegar a la conclusión, entre otras, de que Pedro Hispano es el primer comentarista latino del *De anima*, tal vez muy probablemente anterior a 1245. La *Expositio libri de anima* está dada según el único ejemplar manuscrito conocido por el autor, el de Madrid 3.314. Como la *Expositio* sigue en su comentario el texto de la Vetus latina del *De anima* y ésta no ha tenido todavía edición impresa, el autor se ha visto en la precisión de prepararla, e insertarla en su edición. Para ello ha utilizado seis manustritos: El de la colombina (S = Sevilla), el B de Bruselas, el de la Vaticana, los dos de Madrid. El D de Bruselas resulta ser el peor de todos y se ha prescindido con frecuencia de él. Confiesa el autor que esta edición de la Vetus no le parece definitiva y que si la pone, aun siendo menos crítica, es por considerarla suficiente para su propósito de seguir la exposición de Pedro Hispano. Proporcionalmente cabe repetir lo mismo de *De morte et vita* y del *De causis longitudinis et brevitatis vitae*, que eran un mismo libro, y cuyo texto se encuentra en Oxford y en Sevilla. La edición del *Liber naturalis* tiene interés, aunque se trate de un fragmento inicial, porque dar lugar a una búsqueda ulterior que dé con el texto completo.

J. Gerardo.

Leroy, André-Louis: *David Hume*. "Les grands penseurs". Presses Univ. de France, París, 1953. 342 páginas., 14 × 23 cm.

Es esta una obra histórica de considerable alcance, al presentarnos de un modo cuidadoso y completo la persona y las ideas filosóficas de un pensador que ha tenido tanto influjo en la historia de la filosofía, por muy anticuado y superado que hoy día sea. Después de presentarnos el autor la persona, vida y carácter de su biografiado y el objeto y método de la ciencia del hombre según él, divide la obra en cuatro partes: 1.ª, actividades y estructuras elementales de la naturaleza humana; 2.ª, conocimiento del mundo físico; 3.ª, naturaleza humana y escepticismo académico; 4.ª, costumbres e instituciones humanas; para terminar con una conclusión sobre la "Significación presente de la filosofía de David Hume".

No comparto con el autor su parecer sobre el valor de la filosofía de Hume, ni su escepticismo. La lectura de esta obra es deprimente, y sus últimas palabras aún más: "Approche-t-il de la vérité—cette limite du savoir—et de combien? La recherche apporte de nombreuses déceptions; mais elle est passionante. L'empiriste de peut renoncer à chercher" (pág. 333). Estas palabras, como todo lo que las precede (sea cual fuera la intención subjetiva del autor) suenan a panegírico del escepticismo empirista, uno de los mayores males de nuestro siglo; y por otra parte son una filosofía pobrísima e infundada.

Esto no obstante la obra que reseñamos es muy interesante desde el punto de vista de documentación histórica (aun juzgando que tal vez defiende demasiado al autor estudiado) y útil para toda biblioteca de especialización.

J. Roig Gironella.

SOLOWJEW, WLADIMIR: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von.* Editada por W. Szylkarski. Vol. VII: *Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe.* Erich Wewel, Freiburg I. B., 1953. 23 × 16 cm.; 250 páginas.

El Profesor Szykalrski ha emprendido la tarea de darnos una edición alemana completa de las obras de W. Solowjew. Este gran autor ruso contemporáneo merece la atención que se le dedica. Tenía razón F. Muckermann cuando dijo que "En contraposición a Tolstoi y Dostojewskij, de origen ruso y que toda su vida permanecieron rusos, Solowjew es el primer ruso europeo de gran estilo". Además, es preciso que no se haga oír desde Rusia sólo la voz del materialismo dialéctico. Mucho más auténtica es la voz de este gran ortodoxo, profundamente cristiano. En fin, sus ideas, ya de por sí son especialmente dignas de interés y pueden prestar excelentes servicios al pensamiento actual filosófico. La lengua alemana, más accesible que la rusa, facilita esa comprensión, cuando se trata sobre todo de una versión tan fiel como la de esta edición, superior a otras versiones anteriores. La dirección de la obra en su conjunto está a cargo de W. Szylkarski, profesor actualmente de la Universidad de Bonn y antes de las de Moscú, Dorpat y Wilna. La traducción de varios de los tomos se debe a él. Colabora N. Lossky, filósofo ruso actual de gran significación que trató personalmente a Solowjew y fué profesor en S. Petersburgo y hoy lo es en Los Angeles. Otros colaboradores son R. Lauth, L. Müller, W. Setschkareff y J. Strauch. La obra consta de ocho volúmenes más un índice general. El primer volumen aparecido que presentamos es el VII, con los tratados sobre el conocimiento, la estética y la doctrina del amor. En este mismo año han de aparecer los vols. II y III. En 1954, los vols. I y VI. En 1955, los vols. IV, V y VIII.

J. GERARDO.

*Études blondéliennes.* Directeurs Jacques Paliard et Paul Archambault. Fáscículo 2. París (Presses Univ. de France) 1952. 168 págs., 14 × 23 cm.

Ya recensionamos en PENSAMIENTO (8 [1952] 98-99) el primer fascículo de esta publicación, que si bien es aperiódica, sigue no obstante recogiendo de un modo seguido textos inéditos de Blondel, y otros que a él se refieren más inmediatamente.

Este segundo fascículo comprende dos partes: inéditos de Blondel, y estudios sobre su pensamiento y obra. Dentro de la primera parte se recogen algunos borradores que redactó el filósofo de Aix para la segunda edición de la Acción, y que son interesantes, pues dejan entrever cuáles eran sus preocupaciones en 1895, 1900 y 1927, cuando preparaba la refundición de su antigua tesis doctoral.

La segunda parte está compuesta por un estudio sobre el gran amigo de Blondel que fué Paul Archambault, titulado *Paul Archambault et Maurice Blondel,* por M. Carité; una conferencia pronunciada en la Soborna con una alocución de Bréhier, y *L'élan spirituel selon H. Bergson et selon M. Blondel,* por J. Paliard; sigue un estudio crítico de H. Duméry sobre Blondel y la filosofía contemporánea. Cierra el fascículo el texto de un discurso redactado

por Archambault dando una vista de conjunto sobre la obra de Blondel, discurso que su autor no pudo leer antes de morir, pero que estando ya redactado fué leído por otra persona en Bruselas.

Es inútil añadir cuánto interés tiene esta publicación para todos aquellos que deseen informarse documentalmente sobre el filósofo de Aix.

J. ROIG GIRONELLA.

DUMEIGE, GERVAIS: *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour.* Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Presses Univ. de France, París, 1952. 200 páginas,. 14 × 23 cm.

Es ésta una obra excelente, enteramente documental y fiel, que acredita a su joven autor, y nos ofrece un trabajo que no puede faltar en las buenas Bibliotecas de Historia de la Filosofía. Los victorinos desempeñaron una función importante en la formación del esplendoroso siglo XIII, al transmitir y encauzar la tradición que hasta ellos había llegado. El autor, después de presentarnos el clima histórico victorino, divide su estudio en tres capítulos que tratan sucesivamente sobre los siguientes temas: "Del amor a la caridad", "La caridad suprema", "La caridad violenta", páginas de hermosa y alta espiritualidad. Termina la obra un apéndice documental con las fuentes de la vida de Ricardo de S. Víctor y cronología de sus obras; finalmente una bibliografía crítica e índices.

En cierta ocasión insistí en que uno de los caracteres del amor verdadero a Dios es su ansia de "objetividad", de "verdad"; en esto fallan precisamente las filosofías postkantianas al confiar a la razón práctica (agnóstica y vacilante) el orden moral, que si no radica en la objetividad y en la verdad, queda mutilado (*Investigaciones Metafísicas,* Barcelona (Atlántida), 1948, IV$^{a}$ parte, páginas 217-244). Pues bien, éste es también uno de los rasgos de la tesis doctrinal que está latente en este estudio preferentemente doctrinal: desaparece la antinomia entre una razón fría y un impulso irrazonable cuando "la búsqueda de la Verdad no es más que una misma cosa en el amor del Bien" (página 164).

Deseamos que el autor publique pronto su anunciada edición del victorino con la *Carta a Severino sobre la caridad, Los cuatro grados de la caridad violenta,* que será un digno complemento a su interesante y hermoso trabajo.

J. ROIG GIRONELLA.

SCIACCA, MICHELE-FEDERICO: *La Philosophie italienne contemporaine.* Préface de R. Jolivet. Col. "Problèmes et Doctrines", Emmanuel Vitte, Editeur, 3 place Bellecour, Lyon. 14 × 23 cm., 295 páginas.

Es bien conocido entre nosotros el profesor de Génova Miguel Federico Sciacca, varias de cuyas obras fueron traducidas al castellano. También se han traducido al francés *Le problème de Dieu et la Religion dans la Philoso-*

*phie contemporaine* (1950), *L'éxistence de Dieu* (1951), y *L'intériorité objective* (1951). Ahora nos presenta el Rvdo. Jolivet (afín a Sciacca por sus simpatías agustinianas) esta obra no poco interesante.

Dos partes contiene la obra: la primera estudia la filosofía italiana desde 1900 hasta 1930 (el desarrollo del positivismo y del fenomenismo; el pragmatismo; la evolución del neo-kantismo; las formas del realismo; el irracionalismo y escepticismo; el idealismo crítico; el idealismo neo-hegeliano; la neo-escolástica); la segunda parte expone la filosofía italiana desde 1930 (evolución del idealismo gentiliano; desarrollo y evolución del idealismo crítico; desarrollos del neo-kantismo; el relativismo; la filosofía de la ciencia, neo-positivismo y marxismo; desarrollos de la neo-escolástica; el espiritualismo cristiano).

Algunos reparos podrían tal vez señalarse, como son que tan brevemente exponga (en sólo seis páginas) los orígenes del movimiento neo-escolástico (lo cual es tanto más de maravillar, cuanto que precisamente se inició en Italia), a propósito del cual no parece conocer la aportación española (brevemente di la bibliografía en el capítulo adicional de la *Historia de la Filosofía* del P. Klimke), y tanto si el autor defiende como si no defiende este origen español, parece que por lo menos podía dar de ello cuenta a los lectores y citar la bibliografía.

A pesar de ello esta obra es muy interesante. Está elaborada cuidadosamente, contiene interesante bibliografía y el autor demuestra una vez más su agudeza y competencia. Como instrumento de trabajo para la Historia de la Filosofía puede prestar una ayuda muy apreciable.

J. Roig Gironella.

O'Flaherty, James C.: *Unity and Language: A study in the Philosophy of Johan George Hamann.* With an introductory Note by W. Lowrie (University of North Carolina. Studies in the Germanic Languages.) Chapel Hill, 1952. 132 pp., 22,5 × 15 cm.

Las teorías de Hamann sobre una filosofía verbalística son, o mejor dicho, fueron en su día, hace cerca de dos siglos, de una peculiaridad notable. Nos dice el autor que hoy de nuevo cobran aquella actualidad en la semántica positivista, en la teología dialéctica y en las controversias de los Soviets sobre filosofía lingüística. Como quiera que sea, Hamann, a fuerza de interesarse en las formas idiomáticas de expresión, se fué creando una doctrina cognoscitiva fundada en el hecho primitivo del habla. Pietista él, muy apegado a lo natural y sencillo en su moral y religión, se alzó en contra de las complicadas teorías de la abstracción y de los retorcidos raciocinios de los epistemólogos, esgrimiendo la tesis del primado del lenguaje, por el que a la cognición, fuera ella experimental o racional, se le asignaba naturaleza y carácter verbal, entendido lo de verbal en un sentido o fase natural, anterior a las manipulaciones reflexivas y filosóficas. La realidad y el habla irían unidas, según Hamann, por enlaces misteriosos, de cuya existencia nos persuadiésemos por una especie de fideísmo. Los criterios lingüísticos en consecuencia deberían prevalecer sobre los transcendentales de los criteriólogos, inclinándonos así ante la obra di-

vina que se traduce en el diálogo oral del hombre con las cosas. Es grato seguir a Hamann en el fino análisis que hace de las formas de expresión idiomáticas, la poética, la precientífica o natural, la abstractiva, en una campaña similar a la de Rousseau en favor de una vuelta a la naturaleza. La disertación se sigue con interés, y se aceptan seguramente los párrafos finales en que el disertante trata de corregir los unilateralismos de Hamann en lo que respecta a la abstracción.

J. IRIARTE.

CELLIER, LEÓN: *Fabre D'Olivet, La Vraie Maçonnerie et la Celeste Culture.* Texte inédit avec introduction et notes critiques par L. C. (Université de Grenoble. Publications de la Faculté des Lettres, editées avec le concours de l'association des amis de l'université de Grenoble). Presses Universitaires de France, 1952. 179 págs.; 22 × 14 cm.

Este personaje, Fabre D'Olivet, es un aventurero ocultista y cabalista que en pos de Mesmer, Cagliostro y otros más, se dió a fundar su sociedad secreta con el nombre arriba mencionado. Ocurría el hecho en el tercer decenio del siglo XIX. El documento inédito de la estructura de dicha sociedad, descubierto últimamente, se publica ahora, más que por otra cosa a título de curiosidad, pues ni el autor tiene gran relieve histórico ni el escrito originalidad extraordinaria. La sociedad, que reunió socios y tuvo alguna vida, copió los grados jerárquicos de la masonería, tomando en cambio sus símbolos y conceptos de la geoponia o agricultura. Buena parte de su fondo doctrinal data de sectas tan antiguas como las de los gnósticos, maniqueos y pitagoréicos. Hay en las páginas que anotamos mucha fraseología bizarra, mucha invocación a seres abstractos, a deidades y númenes con algún moverse de espíritus, en lo que recuerda el ceremoniario del espiritismo. La iniciación de los adeptos, su admisión definitiva, las observancias, las fiestas de los solsticios, hacen del Cultivo Celeste un complejo pintoresco, mitad enigma, mitad égloga virgiliana, que se nos antoja de efectos muy inofensivos. Los himnos que canta la congregación, las voces cabalísticas que pronuncia, sus plegarias y ritos suponen en su autor, es decir, en D'Olivet, una mente debilitada por no decir maniática, que buscó en los versos y en la armonía verbal un lenitivo a sus fallidos deseos de ser literato y compositor insigne. Esta Nueva Masonería debió de pasar por la historia de la primera mitad del siglo XIX sin pena ni gloria, como música celestial más que como Celeste Cultivo.

J. IRIARTE.

ROBERT SAITSCHICK. *Denker und Dichter. Charakter-Darstellungen.* Rascher, Zürich, 1949. 342 págs.; 21 × 15 cm.

Diez pensadores y poetas de diversos países y épocas—entre Erasmo y Tolstoi—agitados por problemas humanos con la nota común de literatos, que más o menos intencionadamente hacen filosofía de la vida y de los hombres. Al hacerlo nos dejan en sus mismas obras un autorretrato psicológico, al que

nos hace asomar Saitschick, en 342 páginas densas de contenido y amena exposición. Basta revisar los autores seleccionados para comprender que sus sugestivas figuras nos prometen una interesante y variada gama de personalidades marcadísimas. Están ordenados cronológicamente y son Erasmo, Montaigne, Pascal, Vauvenargues, Swift, Leopardi, Ruskin, Puschkin, Dostoievski y Tolstoi.

El proceso analítico es el mismo en todos: una breve síntesis biográfica en la que se resaltan los rasgos que modelan e influyen en el carácter del personaje que se esboza. Es una exposición psicológica descrita en acción y confirmada luego en una segunda parte meramente crítica en tono aseverativo y con profusión de textos seleccionados de las obras o epistolario del poeta, o bien con testimonios de coetáneos suyos. La treintena de páginas que se dedica a cada pensador es una sucesión de conclusiones categóricas que se agolpan una tras otra y que dejan traslucir una honda y larga compenetración del autor con sus biografiados. No trata de demostrar nada, sino simplemente de exponer. A veces repite en forma negativa lo que antes expuso en forma positiva o viceversa, pero siempre para descubrir nuevas facetas en los caracteres, que quedan nítidamente retratados con difícil seguridad en el complicado entretejido de pasiones, tendencias, actitudes y confesiones. El método de simpatía y compenetración que ha seguido el autor, le ha abierto de par en par la vida íntima de estos pensadores, supliendo intuitivamente lo que éstos callan en ocasiones. Pero ese camino no se nos muestra, sino solamente las conclusiones. Admira en todos ellos—sobre todo—el conocimiento de la vida que adquirieron y reflejaron en su obra y expone con especial fruición esa visión humanísima que en Pascal y Vauvenargues profundiza tan sutilmente la dualidad humana del corazón y la razón. Penetra en la honda tragedia humana de Puschkin y Dostoievski para iluminar su obra; nos descubre el meollo del pesimismo de Swift y el optimismo, con tintes panteístas, de Ruskin, encontrando siempre la clave de cada individualidad. Otra nota común ha encontrado en sus pensadores, y es la sinceridad absoluta en su modo de ser, lo que le allana el camino del examen.

Tal vez hay un apelmazamiento de ideas. Ha elegido demasiada materia y adopta un estilo que parece de extracto. No saca conclusiones finales, pero ahí queda el libro como material de trabajo para estudios caracteriológicos sobre pensadores y poetas.

J. GERARDO.

BOUSSOULAS, NICOLÁS-IÇIDORE: *La peur de l'univers dans l'oeuvre d'Edgar Poe. Une Métaphysique de la peur.* Bibl. de Phil. Cont.-Presses Unive. de France, Paris, 1952. 126 págs., 14 × 23 cms.

Aunque el subtítulo de esta obra lleva el nombre de Metafísica, no obstante el título indica bien que así se llama aquí la quintaesencia ideológica de la obra literaria de Edgard Poe. "La muerte es la que suscitando el Miedo, nos revela por su medio el Universo y el todo del Ser, e inversamente, el estudio del Universo es lo que nos permite detectar las leyes del Miedo". (Pá-

gina 111). Tal es la conclusión a que llega este cuidadoso análisis de una obra literaria.

J. Roig Gironella.

Rogge, Eberhard: *Axiomatik alles möglichen philosophierens.* Das grundsätzliche Sprechen der Logistik, der Sprach-Kritik und der Lebens-Metaphysik. Westkulturverlag Anton Hain. Meisenheim-Glan, 1950. 240 páginas, 15 × 23 cms.

Se dará el carácter más distintivo de esta obra, si se dice que toca problemas de introducción a la filosofía, interpretando o filosofando sobre algunas de sus características actitudes; pero todo ello dentro de la escuela de Brentano (su autor era Archivero de la Sociedad Brentano, en Praga, cuando fué llamado a las armas y murió en 1941 a los treinta y tres años de edad).

Casi toda la obra (pero muy especialmente desde la pág. 123) gira alrededor de tres actitudes que el autor contrapone: el positivismo, el racionalismo y la filosofía hermenéutica. Es difícil no concebir entre estas tres posiciones otras posibles; y aunque aparece clara la deficiencia del positivismo y del racionalismo, no aparece clara la posición de la hermenéutica frente a ellos, ni los fundamentos para todo filosofar futuro. Contiene, no obstante la obra, interesantes puntos de vista, está escrita y concebida con claridad, y puede servir para que el lector vaya más lejos que el camino a medias (iniciado y no proseguido a fondo por Brentano), con lo cual llegaría a una Metafísica empírico-racional teística y plenamente fundada.

J. Roig Gironella.

Carrière, Gaston, O. M. I.: *Précis de Méthodologie à l'usage des étudiants en Philosophie.* Séminaire Saint-Paul de l'Université d'Ottawa. Les Editions de l'Université d'Ottawa, 1951. 104 págs. 14 × 22 cms.

Las Facultades Eclesiásticas no cumplirían con su cometido más esencial si no se acomodasen en su método de enseñanza a la constitución "Deus Scientiarum Dominus", de Pío XI, que les traza las normas de su actividad. Ahora bien, en esta Constitución, artículo 30, se prescribe que los alumnos han de ser instruídos sobre el modo o método de investigación científica; y las Ordinationes en su artículo 22 comentando y determinando más esta prescripción declaran que es obligación del profesor enseñar a sus alumnos a acudir directamente a las fuentes de su disciplina. Precisamente por esto será siempre un problema y una necesidad, para cada profesor que desee cumplir con su obligación, preparar el modo de introducir a sus alumnos con los trabajos de "Seminario" y otros ejercicios parecidos, al trabajo verdaderamente científico.

Ya contábamos para este fin con el interesante opúsculo del P. De Guibert, *Breves adnotationes in cursum methodologiae generalis,* el cual, no obstante, tiene el inconveniente de colocarse en un plan general, no precisamente

para los alumnos de filosofía que en esto tienen más necesidad de ayuda y especializada. La otra publicación sobre este asunto, debida a F. v. Steenberghen, *Directives pour la confection d'une monographie scientifique*, muy apreciable también, toma su cometido de un modo muy general. Nada digamos de las preciosas obritas de Heyde *Technik d.wiss.Arb.*, y de Stählin *Editionstecnik*, porque para nuestro público son inasequibles. La obra en cambio del Padre Carrière colocándose en un plan más inmediato al alumno, y más sencillo, ofrece una preciosa ayuda a los profesores.

J. Roig Gironella.

Zaragüeta, Juan: *Filosofía y Vida, II, Problemas y Métodos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1952. 606 págs. 17 × 24 cms.

Ya quedó constancia del primer tomo de esta obra en Pensamiento, VII (1951) 382, donde hicimos notar que el plan del autor consiste en dividir su estudio en tres partes: análisis o descripción de los hechos, planteamiento de los problemas que suscita y método para resolverlos, finalmente la tercera parte contendrá las soluciones.

Tiene, pues, este segundo tomo dos tratados yuxtapuestos: planteamiento de los problemas que afloran al examinar los hechos, y designación de los métodos que en el tercer tomo se usarán para resolverlos.

La primera parte estudia "problemas conceptuales" (que llama "conceptuación cognoscitiva" y "conceptuación estimativa") y "problemas judicativos" (que se catalogan en tres epígrafes: "problemas del saber" "problemas del hacer", "problemas del querer"); la segunda parte da la metodología de cada uno de estos problemas, que abarca tanto la exposición del método matemático elemental, como una exposición muy somera de las figuras del silogismo.

Tanto la primera como la segunda parte están clasificadas y distinguidas por los epígrafes de "cualitativo" y "cuantitativo" que son como el *leit-motiv* que constantemente sale a la pluma del autor.

Para que el lector se dé cuenta de algunos de los problemas que se plantean en la obra, citaré a modo de ejemplo los siguientes párrafos:

*Distinciones:* "De gran importancia es la distinción que hemos llamado *mixta* (real y de razón o lógica a la vez), que se da en todos los seres cuando son considerados como nudos de relaciones" (pág. 35).

*Esencia-existencia:* "aspectos del ser inseparables entre sí, pero que contrastan desde el momento en que una misma esencia se realiza en una pluralidad de existencias, v. gr., la esencia del zapato o del libro en una indefinida serie de ejemplares de los mismos); y a la vez una pluralidad de esencias (cuales son, v. gr., las de los objetos que se dan en un bazar), coinciden en el hecho de existir: de ahí que se pueda preguntar por 'las existencias' que tengan en dicho bazar de tal o cual artículo" (pág. 81).

*Analogía metafísica:* "me sirvo de representaciones fenoménicas, o sea, de objetos aparentes en imagen, de 'esquemas imaginativos' tomados de la experiencia física o psíquica, aun a sabiendas de que no son los 'conceptos racio-

nales' propios del caso. Así, me represento la substancia con una doble metáfora espacial y temporal, como algo que está (permanente) debajo de los accidentes, y a los accidentes como algo que 'le adviene a' o que 'brota de' la substancia" (pág. 87).

*Trascendencia*: "Guzmán el Bueno tenía un alma heroica" (trascendencia metafísica) (pág. 108).

*Cualidad, Cantidad: "Lo cuantitativo* y lo *cualitativo* no son sino abstracciones de aspectos de la realidad sensible, que en su ser concreto es 'cuantitativo-cualitativa': no percibimos 'superficies' y 'colores', sino 'superficies coloradas', y las condiciones de dicha percepción son idénticas para uno y otro aspecto" (pág. 253).

Con esta pequeña muestra ya tiene el lector algunos elementos para poder comprender todo lo que hay de innovador en esta obra del todo distinta de los métodos conocidos. Por lo menos este volumen y el que le precede, que se ciñen casi a clasificar y subdividir.

Nos es preciso, pues, decir, lo que ya habíamos indicado a propósito del primer tomo, a saber, que no dándose todavía la "solución" de los problemas (solución que se reserva para el tercer tomo) a él nos es forzoso remitirnos para un juicio del conjunto de la obra.

J. Roig Gironella.

Deleuze, Gilles: *Empirisme et subjectivité. Essai sur la Nature humaine selon Hume*. Épiméthée, Essais philosophiques, Collection dirigée par Jean Hyppolite. Presses Universitaires de France, París, 1953. 153 págs., 14 × 19 centímetros.

El autor pretende sencillamente exponer la doctrina de Hume, sacándola de sus varias obras y siguiendo junto a él todo el desarrollo filosófico de sus ideas. Empieza con el problema del conocimiento y el problema moral; sigue con el mundo de la cultura y las reglas generales, para pasar de ahí a exponer el papel de la imaginación en la moral y en el conocimiento; finalmente otros tres capítulos exponen "Dios y el Mundo", "Empirismo y subjetividad", "Los principios de la naturaleza humana", para terminar con una "Conclusión" que a la vez hace comprender la "finalidad" en el sentido que le da Hume.

No es completa la exposición del autor estudiado, sino que fija el contenido para ver cómo después de haber deshumanizado al hombre, podría todavía hablar de "sujeto" y de "naturaleza humana", empresa en verdad nada fácil, y que se traduce en esta obra con una obscuridad no pequeña de exposición.

Habríamos deseado al fin, cansados de un empirismo tan a ras de tierra, algunas palabras de crítica o por lo menos de juicio, pues nos resistimos a creer que el expositor esté de acuerdo con la filosofía que expone.

J. Roig Gironella.

GRUA, GASTON: *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Presses Universitaires de France, Paris, 1953. 548 págs. 14 × 23 cms.

Ya es conocido el autor por los dos tomos de textos inéditos de Leibniz que publicó en 1948, publicación de la que dió cuenta PENSAMIENTO, 6 (1950) 101-102. Ahora completa esta primera aportación con una obra de contenido doctrinal.

Su esquema se reduce a este articulado: *I parte, Jurisprudencia universal*, 1, El ser posible, objeto de la metafísica; 2, Los espíritus; 3, Voluntad y libertad; 4, Jurisprudencia universal; 5, La justa caridad del prudente; *II parte, Justicia divina o Teodicea*, 6, Dios; 7, La inteligencia divina; 8, La voluntad divina; 9, El mundo mejor posible; 10, El mal; 11, La Ciudad de Dios; 12, La ley natural y el Evangelio; 13, La Predestinación; 14, La distribución de las gracias; 15, La Justicia Divina retributiva y vindicativa, para cerrarse la obra con una Conclusión en que estudia la continuidad, la coherencia y la verdad de Leibniz. Tres índices, de nombres, de citas de la Escritura, y analítico ordinario, cierran la obra.

El título general de la obra podría engañar sobre su contenido a quien no la leyese: en efecto, no se presenta la jurisprudencia como algo descarnado de toda la doctrina leibniziana, sino como fruto de toda su concepción y formación ideológica. Empieza por ello G. Grua exponiendo los antecesores de Leibniz, que toma desde Santo Tomás y sigue hasta Descartes. De ahí se comprende su Metafísica; ésta enlaza con su concepción del espíritu y voluntad y libertad; desde donde el paso a la justicia y a la jurisprudencia se hace espontáneamente. La segunda parte no es más que una aplicación de esta misma justicia universal o jurisprudencia universal a Dios a quien concibe siempre como encajonado por una especie de racionalismo que juega con los posibles, los cuales, por sí mismos, ya tendrían una especie de empuje y preordinación a la existencia; en lo cual, se ve bien cómo el racionalismo se enlaza con el determinismo del ser.

No me parece convincente el excesivo acercamiento que el autor hace entre Leibniz y Suárez: aunque entre los dos hay ciertamente expresiones que a veces son muy parecidas, les separa no obstante un abismo; por esto no creo que el autor demuestre que Leibniz "habiendo llevado al extremo la filosofía y la teología de la esencia, hace por su misma lógica que sean sospechosas de los mismos defectos en parte, las doctrinas de este género, más moderadas, pero quizá menos consecuentes" (página 533). Cuando Leibniz usa por ejemplo las palabras "materia" y "forma" para explicar la constitución de los cuerpos, pero dándoles el sentido de "extensión" y "energía", concebido todo sin la menor analogía, agarrotado como estaba por el univocismo racionalista, emplea ciertamente palabras cuyo sonido es el mismo que empleamos y que encontramos por ejemplo en Santo Tomás: pero en realidad bajo esta semejanza superficial media un abismo.

A pesar de esta crítica que acabo de mencionar, y de alguna otra que podría hacerse, reconozco complacido que la obra de G. Grua es sumamente apreciable. No puede faltar en una buena Biblioteca de Filosofía; su abundante documentación, sus múltiples puntos de vista que exponen a Leibniz con abun-

dancia y simpatía, la referencia constante con otras fuentes y con hechos históricos del siglo XVII y anteriores, acreditan esta obra de trabajo serio y bien conducido, tal que aunque uno disienta en algunos puntos de su exposición, no puede dejar de apreciarla en mucho como merece.

Esperamos que el autor amplíe su itinerario leibniziano tan oportunamente empezado, dándonos la aplicación de esta jurisprudencia universal leibniziana al estudio de la justicia humana y también a su optimismo, según se anuncia.

J. ROIG GIRONELLA.

JACQUES PALIARD: *La pensée et la Vie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1951. 316 págs. 22,5 × 14,5 cms.

El A. defiende en este libro que hay un cierto orden lógico, inmanente a todas las formas de la percepción humana (de ahí el Subtítulo), y que la percepción es mediadora entre pensamiento y vida (razón del Título). La reflexión une los dos extremos: la organización interna de lo existente, o sea la vida, y la organización interna de las ideas, es decir, la fuente humana del conocer. La vida se refleja en el conocimiento. El dinamismo concreto del conocer es como un drama entre pensamiento y vida: El pensamiento se desgaja de la vida para unírsele de nuevo.

El estudio se desarrolla en una Introducción y tres partes. La Introducción propone con claridad el plan a seguir. El A. desenvuelve este complejo que es la percepción. Describiendo paso a paso la conciencia perceptiva, no lo percibido, vemos que todo ocurre "como si nos dijésemos...", pues en el proceso que termina en una percepción ya hecha, laten siempre organizaciones de juicios que se pronuncian (pensamiento implícito), que son los constitutivos fundamentales del hecho de conciencia. Mediante la reflexión se van explicitando sucesivamente estos juicios implícitos, es decir, un proceso de "desimplicación", eflorescencia noética del proceso de conciencia. Dando un paso más busca el A. si hay una ley de conexión o enlace entre el pensamiento implícito y el explícito (juicio expresado con términos mentales); si hay una estructura fundamental del pensamiento, un principio de analogía estructural que haga ver la inteligibilidad del fenómeno de conciencia; en una palabra, si hay una "lógica de la percepción".

En la Psicografía (1.ª parte) se presenta un estudio descriptivo de la conciencia que percibe, y el A. la desarrolla a manera de "soliloquio de la conciencia" para terminar en una síntesis descriptiva. En el *Principio* (2.ª parte) establece la base que debe fundar la lógica de la percepción: la reflexión; o sea, la proyección reflexiva de la conciencia sobre sí misma. En la *Psiconoemática* (3.ª parte) hace un estudio de la percepción en cuanto conocimiento. El A. pretende encontrar, a la luz del Principio dicho, la estructura fundamental de cuatro noemas: percepción externa (Imagen del objeto); percepción interna (Imagen de sí); percepción intelectual (Imagen de la luz); percepción intelectual (Noche); estructura que explica dichas percepciones y que viene a ser la conexión entre el proceso aferente y eferente; es decir, un como enlace entre el movimiento de lo real a lo ideal y el de la idea a lo real.

La teoría quiere ser original y se desenvuelve en un terrero extremadamente sutil y complejo. La nebulosidad y las vaguedades abundan en materias importantes, y los términos creados por la filosofía moderna (Husserl, Kant, etcétera) se entremezclan con nociones de la filosofía tradicional en una mezcla poco precisa. Creemos ver en esta obra un reflejo de un sector de la atmósfera moderna, que no puede resistirse a hacer al hombre el cuasi-creador del mundo propio, viéndose por otra parte forzado paradójicamente a admitir su objetividad. El mundo, aunque sin casi influencia del hombre, con todo aparece como si se crease dentro del mismo hombre. Paliard tiene buen cuidado de hacer profesión expresa de anti-idealismo, admitiendo el mundo noumênico. Pero tiene de lo real una concepción que puede parecer confusa. Es un X, pero algo; un "quod" (es expresión suya) del cual nosotros afirmamos en nuestra percepción "quid" variables que lo hacen aparecer bajo tal o cual aspecto. Podría, pues, decirse que nosotros realizamos el mundo, pero sobre el fondo de esta como realidad material irrestible: no vamos a lo esencial sino por lo existencial.

Respecto al alma no la admite el A. en el sentido de un sustancialismo fixista, pues esta fija permanencia sería eternidad; nuestra alma no es algo que "se mueve" desde un principio, sino sólo un dinamismo, una aspiración nuestra a la realización total, que se nos va cumpliendo con el tiempo. En cuanto al Ser Supremo, no venimos a la idea de Dios sino por la presencia en nosotros del infinito, que nos hace reconocer nuestra finitud y afirmar como consecuencia al Ser Ilimitado.

En una palabra, aunque el mérito de la obra es innegable, sería de desear una mayor claridad en las expresiones, y menos equilibrios verbales, que sólo conducen al confusionismo.

A. R.

ALEJANDRO, JOSEPHUS MARÍA, S. I.: *Crítica*. Bibliotheca Comillensis, Ed. "Sal Terrae", Santander, 1953. XXIV. 383 págs. 50 ptas.

La presente obra con que se aumenta el ya conocido *Cursus Phil. Comillensis*, está compuesta por el catedrático de dicha asignatura en la Universidad Pontificia de Comillas.

Después de una breve Introducción (p. 1-8) en la que se exponen la definición, naturaleza, origen, división, fin y método de la Crítica, juntamente con algunas notas históricas acerca del desarrollo de dicha disciplina, divide el a. la obra en tres partes generales:

*Prima pars fundamentalis seu gnoseologica* (p. 11-105); *altera pars Critica positiva, seu Criteriologica* (p. 110-313); *tertia pars Critica negativa seu apologetica* (p. 314-377). División ciertamente nueva, que no suele encontrarse en los demás autores; aunque, como ya indica el P. Alejandro, no se trata de una división verdadera e intrínseca de partes, ya que la segunda parte se incluye en la primera por sus conclusiones, y la tercera en la segunda, como su parte negativa. La división está hecha por razones didácticas y pedagógicas.

Destacamos particularmente la primera parte, más original, aunque en algunos puntos no totalmente desarrollada, en la que el a. da un sistema

completo y claro de la cuestión estrictamente gnoseológica. En la segunda parte notamos especialmente la parte relativa a la sensación, los conceptos y juicios universales, y la tesis positiva de la posibilidad de la metafísica como ciencia. Sobresale asimismo la tesis sobre la inducción científica. Por no alargar demasiado el libro, ya de suyo demasiado extenso, algunos puntos se hallan desarrollados solamente a modo de escolios, tal vez con demasiada brevedad, v. c. la sensación y los conceptos de espacio y tiempo, el problema crítico de la fantasía, y ciertos puntos de la inducción y las ciencias modernas. La tercera parte está dedicada a la refutación de los grandes sistemas críticos. En ella nos parece nueva la división del escepticismo en adogmático absoluto y dogmático relativo; al primero no le concede el a. realidad histórica, mientras al segundo le cree directamente refutable. La teoría crítica de Kant se halla expuesta y refutada ampliamente y con gran claridad. Termina el libro con unos asertos sobre el existencialismo, fenomenologismo, irracionalismo y psicologismo, que en ediciones ulteriores podrán ser desarrollados en forma de tesis. Por fin se pone un índice de autores, echándose de menos otro alfabético de materias.

La Crítica, que en líneas generalísimas acabamos de presentar, me parece clara, moderna, bien ordenada, sólidamente fundamentada, tanto en la exposición, como en las pruebas; sobresale por sus cualidades pedagógicas; está presentada muy bien en su forma externa, con adecuadas divisiones y diversos tipos de letra, que hacen resaltar lo más principal de lo secundario.

Me permitirá el autor le haga algunas observaciones con el único deseo de que la obra pueda, a mi juicio, salir más perfecta aún, en las nuevas ediciones que, a no dudarlo, pronto tendrá.

A veces los prenotandos o introducciones de las tesis me parecen demasiado extensos, siendo causa de algunas repeticiones, por incluirse en ellos mucho de lo que luego aparece entre las nociones, en el estado de la cuestión o en la exposición de las diversas sentencias. En general creo que ganaría la obra con una redacción algo más breve, más esquemática, sin las ampliaciones y repeticiones que son más propias de la clase hablada. Esta observación la hago extensiva de la misma manera a los argumentos.

En cuanto a la estructuración de las tesis desearía más uniformidad, y que lo que se propone como estado de la cuestión, fuera realmente tal, y no la exposición de la propia sentencia.

Para no perjudicar a la claridad, con cosas secundarias, creo que con cierta frecuencia podrían ir en notas muchas cosas que intercala en el texto, interrumpiendo de esta manera la claridad de lo principal.

Felicitamos efusivamente al autor por habernos dado este texto completo de Crítica, en una edición tan bien presentada.

IRENEO GONZÁLEZ.

GENTILUOMO, DOMENICO: *L'Ontognoseologia di Cesare Ranzoli.* Il Pensiero Moderno, Collana di Storia della Filosofia, I. vol., III ser. Ed. Cedam Padova, 1951. 94 págs. 18 × 25 cms.

El autor de este opúsculo recoge las enseñanzas de César Ranzoli (1876-1926) llamando ontognoseología este ensayo de realismo, para hacer ver la

íntima relación entre crítica y ontología. Después de colocar en su ambiente histórico a Ranzoli, va inmediatamente a describir el "realismo" rasgo suyo característico, que "reafirma esta semejanza (del objeto y del pensamiento sobre él) y hasta reduce a una sola cosa los objetos y su imagen, pero está claro que sólo puede llegar a tal conclusión en cuanto niega valor de absolutividad a la exterioridad de los objetos y la resuelve en la heterogeneidad de sus caracteres, en cuanto que reconocida por el espíritu se pone como una exterioridad frente a la interioridad de éste" (pág. 13). Es, pues, un desarrollo lógico del positivismo según el cual "lo real se revela todo en la inmediatez de la sensación".

Cierra el libro una crítica de la posición de Ranzoli, para elevar sus posiciones al nivel de metafísica trascendente, y un elenco bibliográfico de las obras del autor estudiado.

J. Roig Gironella.

Études et Recherches: *Cahiers de Théologie et de Philosophie*. Cahier VIII. Libr. J. Vrin, Paris, 1952. 191 págs. 16 × 25 cms.

Esta publicación de los PP. Dominicos del Canadá, reanuda ahora su labor después de un intervalo de interrupción, anunciando que en cada cuaderno contendrá a la vez trabajos filosóficos y teológicos (en vez de separar las dos materias como en los cuadernos anteriores). Saldrá por ahora un cuaderno cada año, hasta que puedan publicar uno cada seis meses. En éste colaboran Brunet, Audet, Parent, de Beaurecueil, Tremblay, Regis, Pruche, Luten, Lachance y Vasteenkiste.

Hay varios estudios filosóficos como "El Problema de la filosofía natural", "El bien común y los preceptos de la ley natural", "Notas sobre el Comentario de Santo Tomás al libro De Causis", "Los orígenes psicológicos de la Filosofía" y "Sobre la conciencia de sí", etc. Deseamos el mayor éxito a esta publicación.

J. Roig Gironella.

Monzó Palès, Onofre: *Ensayo valorativo del existencialismo*. Discurso leído en la apertura de curso 1952-1953 en el Seminario Diocesano de Ciudad Real.—Publ. del Instituto de Estudios Manchegos (Consejo Sup. Inv. Cient.) Ciudad Real. 1952. 36 págs. 37 × 24 cm.

Después de una brevísima ojeada a la formación, integración y desintegración de la Filosofía a través de su historia, da el autor algunos rasgos de la filosofía de la existencia.

J. Roig Gironella.

*Cristianesimo e Ragion di Stato. L'umanesimo e il demoniaco nell'arte.* Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici a cura di ENRICO CASTELLI. Fratelli Bocca Editori, Roma. 17 × 24 cms. 312 + 55 págs. de grabados.

En 1949, bajo el tema "Umanesimo e scienza politica" se tuvieron ponencias y discusiones que en 1952 el "Centro internazionale di Studi Umanistici" prosiguió en Roma con el Congreso convocado para tratar de "Cristianesimo e Ragion di Stato nell' Arte e nell' Umanesimo e del Rinascimento". Recoge, pues, este volumen las actas de este Congreso.

Las ponencias están agrupadas en dos partes distintas: 1.ª Cristianismo y Razón de Estado; 2.ª El Humanismo y lo demoníaco. La primera insiste más en el aspecto jurídico-político, la segunda preferentemente en el arte.

Interesará al lector conocer el contenido del volumen por los nombres de sus autores y el título de las comunicaciones. Voy a transcribirlos, pero abreviando los nombres y los títulos (que traduciré al castellano): Castelli, *Discurso inaugural;* Sforza, *La eterna razón del Estado;* Caramella, *La razón de Estado en Giordano Bruno;* Ciarletta, *Laicismo y Reforma;* Daniélou, *Lo demoníaco y la razón de Estado;* Del Noce, *La crisis libertina y la razón de Estado;* De Mattei, *Derogación y razón del Estado;* Dempf, *Filosofía del derecho en Campanella y razón de Estado;* De Gandillac, *La política de Nicolás de Cusa;* Gouhier, *Neohumanismo cartesiano y política;* Hyppolite, *Astucia de la razón e historia en Hegel;* Marcel, *Exposición de la noción de "sagesse";* Mesnard, *Homen y razón de Estado en el barroquismo;* D'Ors, *Mitología clásica, constante de la historia;* Perticone, *Razón de Estado y la Escuela de derecho natural;* Pincherle, *Dignidad del hombre e indígena americano;* Reale, *Cristianismo y razón de Estado en el Renacimiento lusitano;* Wáshington, *Cristianismo y Estado en el espíritu de la Filosofía burguesa renacentista;* Baldass, *Tendencia moralizadora en Bosch y Bruegel;* Chastel, *El Anticristo en el Renacimiento;* Fraenger, *El Bosco, hijo perdido;* Francastel, *El diablo en la calle al fin de la Edad Media;* Frey, *Hombre, Demonio y Dios;* Garin, *Consideraciones sobre la magia en el Renacimiento;* Hahnloser, *Sobre el culto a la imagen en la Edad Media;* Halm, *El diablo escribiente;* Haug, *Los orígenes del elemento demoníaco en el arte de Grünewald;* Linfert, *La "Vermummung", una figuración de la angustia y del engaño;* Mariani, *Lo demoníaco en Miguel Angel;* Peltzer, *Diablos nórdicos e itálicos, y mundo de brujas;* Piccinato, *Significación divina del arte demoníaco en los pintores nórdicos del* XV y XVI; Sedlmayr, *Arte de lo demoníaco y lo demoníaco del arte;* Stefanini, *Componente cristiana de las estéticas renacentistas;* Castelli, *Exposición de lo demoníaco en el arte.*

No vamos a entrar en el pormenor de dar cuenta de cada una de estas comunicaciones, pues nos llevaría demasiado lejos. Basta no obstante lo dicho para que el lector pueda apreciar la importancia de este volumen que nos ofrece el distinguido filósofo italiano Castelli.

J. ROIG GIRONELLA.

MÉDONCELLE, MAURICIO: *Introduction à l'Esthétique*. "Initiation Philosophique". Collection dirigée para Jean Lacrix. Presses Universitaires de France, París, 1953. 124 págs. 12 × 19 cms.

El conocido filósofo francés nos da en este opusculito una introducción a la estética. El capitulado de la obra da suficiente cuenta de su contenido: capítulo 1.°, *El aspecto demiúrgico del arte;* cap. 2.° *El aspecto escatológico del arte;* cap. 3.°, *El aspecto subjetivo del arte;* cap. 4.°, *El universo de las bellas artes.*

Aunque el título pudiera dar a entender que se trata aquí de un manual escolar o técnico, en realidad no hay nada de esto; hay simplemente una serie de disertaciones. Por ejemplo, en el primer capítulo estudia el aspecto "creador" o "reproductor" del arte, enfrentando la concepción clásica y las tendencias abstractas contemporáneas, que intenta defender.

Para mí, que estoy más bien acostumbrado a un estudio científico, es decir, a una estructuración *racional* y *demostrada*, cuando considero la estética como ciencia, me decepciona hallar en este opúsculo una total ausencia de profundización metafísica, atento más bien a observaciones psicológicas y descripciones, que son multiplicables al infinito. No obstante, tiene este opúsculo un poder sugerente, que lo hace apto para prestar un buen servicio a los que ya conozcan la estética y el arte.

J. ROIG GIRONELLA.

RUYER, RAYMOND: *Néo-finalisme*. Bibliothèque de Philosophie contemporaine fondée par Félix Alcan. Presses Universitaires de France, París, 1952. Un volumen de 272 págs. 14 × 23 cms.

El autor aborda el problema de la finalidad echando mano de todos los elementos de las ciencias naturales y con disposiciones positivísticas. Describe ante todo la actividad finalista a partir del "cogito" cartesiano con su introspección, en que le aparecen la libertad, la existencia, la actividad-trabajo, la finalidad, la invención y el valor. Se opone decididamente desde el principio a las concepciones antifinalistas, como el behaviorismo y la antinomia planteada por Renouvier al argumento de Lequier. A continuación expone la finalidad de la vida de los organismos y para oponerse a los antifinalistas aduce numerosos hechos de disfraz o mimetismo en que las líneas requeridas para el disfraz necesariamente deben no ser coincidentes con las líneas de estructura, lo cual manifiesta una intención superior innegable a pesar de los prejuicios de los hombres de ciencia, que el autor cita. Toca el turno a la actividad finalista en el sistema nervioso y el embrión, con capítulos bastante oscuros e imprecisos. Todavía son más deficientes y difíciles los capítulos siguientes en que interpreta la finalidad como "significación de la equipotencialidad", "ilusión recíproca de encarnación de la existencia material" y sobre todo los "dominios de totalización (domaines de survol)" que se prolongan con las mismas características de una lectura pesada, oscura y que parece de contenido deficiente. Reafirma de nuevo con más vigor el finalismo al verse llevado por el examen de los hechos científicos al nivel de lo trans-espacial.

Más interesantes son las páginas del capítulo siguiente en que estudia en pormenor y rechaza las diversas teorías antifinalistas: ante todo el neomaterialismo, después el neodarwinismo, el "organicismo" (teoría que declara sin sentido) y el psicolamarckismo.

Se acerca el momento de recoger el fruto de tan amplia exposición en un capítulo titulado "Teología de la finalidad", cuyo contenido se puede resumir en las siguientes frases: panteísta, agnóstico positivista, y desde luego pobre en contenido y rigor filosófico.

Será útil que nos detengamos algo más en alguna de sus afirmaciones a este propósito. A pesar de querer reducir a Dios, supremo ideal finalista, a una mera idea que de un modo imaginario proyectamos pero sin más realidad que la suma de los "yo" individuales del mundo, cuyo conjunto lo constituirían, lo cual, no resuelve el problema del origen de esta finalidad, no puede soslayar el examen de las conclusiones de la física moderna, que con la degradación de la energía se ve abocada a pensar en un principio del mundo, y por tanto en un Creador que no puede ser una nueva "idea", sino que requiere una realidad física. Ante este problema lo único que hace el autor es echar más y más hacia atrás este comienzo del mundo, suponiendo las estrellas y galaxias sucesivamente encadenadas en el tiempo (pág. 258-259). Pero me permito observarle que esto no *resuelve* el problema: sólo lo *difiere*, y diferir no es resolver. Evita plantear la pregunta para cinco mil millones o diez mil millones de años, y para ello echa por delante más años: "L'origine des galaxies est alors tellement lointaine qu'elle ne semble plus poser, pour Laberenne et Marcel Boll, de problème métaphysique". Creo que esta solución no satisfará a un filósofo de sentido crítico un poco aguzado. Por el hecho de que el mismo problema se plantee "más alejado", y por el hecho de que para el señor Boll (cuyo ideario ya conocemos) no deje de plantearse este problema para una fecha tan retrasada como se quiera, pero inevitable, con todo, si el mundo no ha sido eterno no se da ninguna solución. De modo parecido no creo que sea solución suficiente decir que a tal o tal científico no les ha ocurrido plantearse la solución por el hecho de diferirla, porque si no les ocurrió plantearla, habría debido o por lo menos habría podido planteárseles.

Llega un punto fundamental, aquél en que se pregunta si admitir la finalidad del propio "yo" y al mismo tiempo la finalidad del "cosmos", no nos llevan a admitir la realidad de un Ser Inteligente, que al crear infundió esta finalidad a los seres. A pesar de que la cuestión es tan importante, como el mismo autor reconoce (pág. 260), la despacha en una sola página. Toda la argumentación se puede resumir así: si para admitir la finalidad nos vemos forzados a llegar a Dios, que al crear dió esta finalidad, entonces nos preguntaremos si también Dios al crear tuvo o no finalidad: si no, tenemos un absurdo; y si la tuvo, esto requerirá de nuevo una finalidad de esta finalidad, y así una regresión al infinito. La respuesta que la filosofía cristiana ofrece a esta objeción es que Dios efectivamente actúa de un modo finalístico, pero no *como nosotros*, porque El es infinitamente perfecto y Ser Necesario. Nuestra finalidad orgánica y vital, como la cosmológica requieren un "Ideal" externo que se la dé; pero Dios es para sí mismo la "razón final" y el "Ideal" supremo de su misma actividad, porque en su Infinitud encuentra la fuente de la que todo ideal es un reflejo; y al mismo tiempo por no faltarle nada,

no crea para buscar algo de que careciese,sino sólo cediendo la ventaja que tendrán a los otros seres, lo cual es a la vez manifestación de su gloria, es decir, *El es el fin último de sí mismo*. ¿Qué objeción se plantea contra esto? Por lo menos en este libro no parece que el señor Ruyer plantee ninguna objeción, y sería de desear que en ediciones futuras nos dijese qué tiene que objetar a la solución dada por la filosofía cristiana, que el autor no parece conocer.

De todos modos la obra que analizamos es interesante por tener la valentía de proclamar tan alto la finalidad del cosmos y del hombre, en medio de tantos prejuicios como hay filosóficos y científicos. Da también abundancia de datos de las ciencias. Y en cuanto a sus concepciones filosóficas podrían ser retocadas en futuras ediciones, con lo cual la obra adquiriría más prestancia y sería de mayor utilidad.

I. ROIG GIRONELLA.

RICCI, GIOVANNI: *La relatività tramonta. Spazismo*. Morini. Reggio Emilia, 1951. 62 pp. 21 × 16 cms.

A título de curiosidad presentamos este opúsculo, que pretende hacer una nueva crítica de la Relatividad einsteiniana. Su autor es modesto y confiesa que no ha traspasado nunca los umbrales universitarios, constreñido como se ha visto a dedicar su actividad diaria lejos de la ciencia. Su idea central es que ni la filosofía ni la ciencia han sabido distinguir clara y racionalmente el concepto de espacio del de materia. Se contraponen y se habla, por ejemplo, de materia que ocupa el espacio. Para el "espacismo" en cambio—así se quiere llamar—, el espacio es una sustancia física, fundamental, dinámica, homogénea, continua, indivisible, imponderable, mientras la materia es un elemento pasivo, discontinuo, corpuscular y ponderable que no puede ocupar el espacio. Esta concepción del espacio permite al autor—así lo cree—formular hipótesis, inducciones y deducciones que sólo en parte coinciden con la teoría de la relatividad, pero en general contrastan con ella y dan una explicación de los fenómenos mucho más satisfactoria.

J. GERARDO.

SAUMELLS, R.: *La dialéctica del espacio* (Filosofía de la Cultura-C. S. I. C). Madrid, 1952. 224 pp. 17 × 12 cms.

El éxito del autor consiste en indicar e iniciar un nuevo derrotero al pensamiento pletórico de insinuaciones por la brecha recién abierta. Hace un análisis dialéctico del espacio estudiando filosóficamente el teorema geométrico en sí mismo. Enfoca así bajo el ángulo analista, ese elemento dimensión (sustancialidad del espacio), sobre el que se funda la demostrabilidad del teorema en sí. La demostrabilidad depende de la misma intuición con que se percibe el espacio, y ésta da a la abstracción los elementos base para que el geómetra y el filósofo trabajen dialéctica y formalmente.

En las páginas 10 y 11 del prólogo, encontrará el lector un resumen del

propósito del libro, hecho por el mismo autor, con la concisión que le caracteriza. Dividido en tres partes, toma en la primera, con acierto, el teorema homológico de Desargues, porque gozando de cualidades singulares, es a la vez antinomia de sí mismo. (Es a un mismo tiempo demostrable e indemostrable en el mismo espacio formal donde se verifican las condiciones de su realidad: esto es en el espacio tri y bidimensional.) Goza el teorema, además de ser sencillo y de fácil intelección, de una propiedad básica, la de ser fundamento de una geometría formal (prescinde de la cantidad), la geometría proyectiva, que por ser indiferente al postulado de Euclides, nos sirve al verificarse en el espacio más genérico, para analizar la esencialidad del espacio.

La indemostrabilidad del teorema homológico en el plano, donde formalmente se verifica, plantea el problema de la franca contradicción, con una concepción del espacio geométrico kantiano, coincidente con nuestro modo de pensar, y hace formular la cuestión de la articulación existente de las operaciones, representación y abstracción en el espacio geométrico.

En el segundo capítulo el autor da la solución, que yo me atreveré a formular con otras palabras: la inclusión de absoluta contradicción entre las notas constitutivas de un ser le da carta absoluta de imposibilidad. Un ser que existe en absoluto es ya posible y sus notas constitutivas al ser notas realmente existentes (no pueden chocar en contradicción) pueden servir como fundamento a la abstracción para edificar una ciencia formal, por medio de un conjunto conexo de relaciones sin contradicción. Si en las relaciones no se ha admitido nota alguna distinta, y el ser primero, base de la abstracción era del tipo representable, la representación como nota del primer ser puede de nuevo entrar en concordancia con cualquiera de las relaciones de la ciencia abstracta formal. "Las relaciones de la ciencia abstracta, pueden ser representables en la intuición y con las mismas condiciones de la abstracción formal". La solución del autor difiere tan sólo por el modo a posteriori de obtenerla, ya que analiza los hechos en sí intuyendo la solución entre las contraposiciones inextricables de la intuición abstracta.

En el tercer capítulo el autor confirma su solución con conceptos espaciales arrancados de la ciencia al verificar que la inclusión y exclusión de un concepto del seno del espacio deja a aquél idéntico a sí mismo por más que se verifique en dos conceptos científicos, aparentemente contradictorios. Son de notar, sin embargo, algunas inexactitudes por haber pasado por alto ciertos puntos que habían de ser sometidos a más prudente examen.

Enamorado el autor de la dialéctica tricotómica Hegeliana, la emplea dentro de la sana dialéctica filosófica para afirmar, v. g., que la distancia es una síntesis entre la tesis (intuición de distancia) y la antítesis (intuición de la negación de distancia, escorzo), debiendo ser esto verdad, dado que la distancia afirma una dimensión, negando por abstracción las otras dos (Intuición de la visión en escorzo). Parece sin embargo olvidar, que la capacidad de la recta de servir de base-medida, es la de gozar de las dos condiciones de única y deslizante sobre sí misma. La verificación de rectas por escorzo postula la rectitud de la luz, y por tanto la definición de recta (pág. 59) es insuficiente, debe decirse mejor "la línea que al girar sobre dos de su puntos, permanece idéntica". Sirve entonces para verificar la misma norma-luz.

Un análisis más detenido de la silenciación del éter tras los experimentos

de Michelson le llevaría a comprender que Einstein lo postula implícitamente, al obtener entre otras cosas que el campo gravitatorio se propagaría con la velocidad de la luz para un observador en reposo con relación al foco gravitatorio (pág. 138-152). Queda accidentalmente viciada la conclusión del capítulo II.

En mecánica celeste, el autor parece olvidar que la estabilidad, para el problema de los tres cuerpos, no está *aún* resuelto para tiempo ilimitado. (Pág. 214.)

El libro es denso de pensamientos y explicados con mucha claridad; en especial el autor se muestra magistral en las contraposiciones al estilo hegeliano, pero de sana lógica y realismo. Descendiendo ahora a decir algo más concreto acerca, no de la forma ya expuesta, sino de la materia, diremos que despliega ante los ojos atónitos del lector, matices enigmáticos de un teorema tan sencillo y que en el plano no halla explicación. No, por relaciones inármónicas, porque es cualitativo; ni por la necesaria correspondencia de dichas relaciones a elementos formales, porque implicaría el postulado de Euclides. No deja de admirar que tres rectas cualesquiera, sin más que concurrentes vengan a producir tres puntos (Dios sabe dónde) siempre en línea recta. Sube entonces a estudiar el problema que plantea la geometría proyectiva, abstracta o sea estructurada con sola la forma lógica.

En el capítulo II, puesta la vista en su teoría de figura y antifiguras, usando con desenvoltura de didacta ejemplos, expone por síntesis de dos conceptos antitéticos, la realidad objetivo-intencional del espacio.

Su ejemplo del espejo a modo de analogía intrínseca ilustra el pensamiento del autor; es a la vez el espejo perfectamente opaco (no se ve nada a través) y perfectamente transparente (parece una ventana). En la tercera parte analiza su espacio intencional con pinceladas históricas magistrales.

Fr. J. Aguirre.

Fejér, Iosephus, S. I.: *Theoriae corpusculares typicae in Universitatibus Societatis Iesu saec. XVIII et Monadologia Kantiana.* Officium libri catholici. Romae, 1951; 24 × 16 cms., 69 págs.

Trátase de una monografía latina que en su brevedad nos permite penetrar algo más en el conocimiento de la filosofía de la naturaleza profesada en las escuelas católicas del siglo XVIII. Los historiadores están contestes en reconocer que entre los varios períodos de la escolástica, apenas se halla otro tan ignorado y tan poco estimado como aquél. Crece el interés de este trabajo, porque los cosmólogos de entonces profesaban una concepción dinamística de la natulareza, a semejanza de no pocos filósofos y científicos modernos.

Se han escogido cuatro autores de la Compañía de Jesús, representantes de otras tantas universidades de distintas naciones: J. Mangold, profesor de Ingolstad; G. Sagner, de Praga; R. J. Boscovich, del Colegio Romano, y B. Stattler, de Innsbruck. Muy desigual es el valor del ideario filosófico de estos autores, como también el influjo que ejercieron; pero son muy a propósito para ofrecernos diferentes teorías de la materia, representativas de

aquella escolástica decadente, sujeta al influjo entonces dominante del mecanismo y del racionalismo.

En la primera parte, dedicada a la *exposición sintética de las doctrinas*, aparece cómo el fundamento de todas ellas, común a casi todos los filósofos de este tiempo, es el principio: "nada puede dividirse sino en tantas partes, cuantas ya anteriormente estaban contenidas *actu* en número determinado".

Así los cuerpos están constituídos en último término por elementos simples o puntos físicos, carentes de extensión formal. A partir de este punto común divergen, unas veces más otras menos, las trayectorias que señalan las tesis de la cosmología estática por ellos defendida: cantidad, lugar, espacio, tiempo, movimiento, etcétera.

Mayor diversidad se observa en la parte segunda, *de conceptu vis in diversis systematibus*. En todos estos sistemas utilízanse las fuerzas—cuyo concepto no siempre aparece claro—para tres fines: para explicar la extensión de los cuerpos, para fundar la unidad de los mismos, y para indicar la causa de los cambios en el mundo corpóreo. Al lado de consideraciones atinadas y aun a veces útiles, tropieza uno con frecuencia con afirmaciones gratuitas y raras, y aun abiertamente falsas. Sirva de ejemplo la esencia de la unión del alma y del cuerpo en el hombre, la cual para Mangold consiste en el derecho y el poder que tiene el alma de producir sus operaciones en este cuerpo, y para Sagner en la concordia de los cambios de entrambos. La comunicación o comercio entre el alma y el cuerpo recibe en Boscovich una explicación puramente mecanicista, al atribuir al alma fuerzas atractivas y repulsivas; en tanto que Stattler afirma que alma y cuerpo no constituyen una sustancia, sino sólo "un compuesto físico..., a causa de la dependencia de las modificaciones del cuerpo por la acción del alma".

En el párrafo *Comparatio cum Monadologia Kantiana* se reclama con sólidos argumentos para Boscovich—contra lo pretendido por A. Riehl—la prioridad temporal en el establecimiento, ya en 1745, de su teoría, que tiene gran semejanza con la de Kant. Por lo demás, los argumentos internos permitirían en todo caso vindicar la perfecta independencia de las doctrinas entre sí.

El juicio que al autor merecen estos cuatro filósofos está enunciado a lo largo de su estudio y más especialmente en la *Conclusio*. Según él, Mangold, cuyo sistema no es apto para cerrar el camino al idealismo, puede todavía llamarse en verdadero, aunque debilitado sentido, escolástico. Sagner aparece como un wolfiano harto superficial, tipo muy característico de esta escuela y de este tiempo, amante de eclecticismos infundados. Muy diferente de estos dos cosmólogos es Boscovich, el cual por un lado apenas conserva nada de la filosofía escolástica, y por otro, profesa un cierto agnosticismo empirístico. El cuarto, Stattler, combina elementos wolfianos con esferas de fuerzas, y—con cierta atomización del tiempo, del movimiento y de las mismas fuerzas—propone una explicación bastante atrevida de la naturaleza.

La impresión que deja el examen de esta monografía es de una labor paciente y atenta en la selección y ordenación de los elementos esenciales de las teorías objeto de estudio, y de un criterio recto y seguro en el enjuiciamiento de las mismas. El estudio comparativo de varios autores muestra cla-

ramente cómo ciertos presupuestos demasiado poco fundados, han conducido la escolástica decadente del siglo XVIII, sin quererlo ella, al idealismo kantiano, o por lo menos, la han dejado demasiado impotente ante el adversario idealista. Además, como observa el autor al cerrar su trabajo, "el estudio de la escolástica decadente nos enseña a estimar los valores de la verdadera escolástica, y nos descubre la debilidad nativa del idealismo". Es lo que ha observado el P. Maréchal al escribir que "el período prekantiano hace comprender mejor el pasado medieval, que él prosigue; e ilustra también, de antemano, la filosofía crítica que prepara". Así, el autor ha prestado también un servicio estimable a la historia de la filosofía.

Si hemos de señalar algún defecto, diremos que llama la atención la brevedad con que es presentada y tratada la obra de Boscovich, de tanta importancia por su influjo en los contemporáneos y hasta nuestros días, al aparecer por ciertas teorías suyas como precursor de algunas doctrinas científicas modernas, como la de la expansión del universo. Tampoco nos parece suficientemente sólida la refutación de los modos locales de dicho filósofo, ni la indicación de que "se acerca al idealismo sin él pretenderlo". Finalmente, échase de menos una mayor claridad al tratar del problema del modo cómo las partes están en el continuo: la expresión *actus essentiales, seu formas partium,* debería explicarse, para que apareciese claro si es sinónima de la empleada por muchos autores, *partes materialiter sumptae.*

R. PUIGREFAGUT.

CASTELLI, ENRICO: *Le Temps harcelant. Préface de René Le Senne.* Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France 1952, pág. 131, 14 × 23 cm.

Está de moda escribir autobiografías, y entre los filósofos lo está reunir en una relación autobiográfica sus experiencias morales vividas, y su reacción propia ante los problemas del ser y de la fe. Tal es esta obra del conocido filósofo italiano E. Castelli, Director de *Archivo,* traducida ahora al francés y prologada por Le Senne. Empezando por describir el mundo anterior a la primera guerra nos hace ver la profunda evolución que nos ha llevado a la sociedad de la técnica, cuyo resultado final, prolongado lógicamente, sería un mundo artificial en que el mismo hombre perdería la intimidad de su propia historia para convertirse en una especie de autómata, sin amistad, sin intimidad, sin amor, sin sentimiento religioso.

Sin negar los hermosos cuadros y análisis psicológicos que el autor nos traza, le ocurre a uno que así como los cuadros y análisis que nos presentan los novelistas son multiplicables al infinito (cada "uno" puede contar "su" autobiografía), asimismo las obras filosóficas de este género pueden multiplicarse indefinidamente, aun describiendo con acierto la realidad e interpretándola correctamente. Pero si el examen del individuo no se toma sólo para "universalizar", es decir, para formular abstractamente en conceptos y leyes la teoría que nos da "necesidad", o sea ciencia estricta (como hacía la filosofía de la tradición postaristotélica), entonces nuestro conocimiento

queda relegado más al nivel de "arte" que al de "ciencia". Entonces una generación no avanzará más allá que la otra: tan "sabios" pudieron ser los autores bíblicos "sapienciales", que también describían sus experiencias y la sabiduría vivida, como los del siglo XX. Se comprende que como reacción contra el excesivo racionalismo se vaya al extremo opuesto. Pero esto no quita que es una mutilación y un empobrecimiento reducir la filosofía a este nivel "previo", sólo "previo" para lo que sería propiamente la filosofía, es decir, la formulación científica, rigurosa y universal de lo que nos es dado fácticamente.

Se leerá, no obstante, con gusto este alegato contra el tiempo "agotado" y el tiempo "apremiante", para aspirar a un tiempo pletórico de vida e interioridad.

J. Roig Gironella.

A. G. Van Melsen: *From Atomos to Atom. The History of the Concept of "Atom"*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1952, 25 × 17 cm. Translated by H. J. Koren.

Entre los más insignes cultivadores actuales de la filosofía de la naturaleza hay que contar a Van Melsen, cuya vocación filosófica débese a la influencia de los estudios cosmológicos del P. Hoenen, bajo cuya dirección escribió una tesis doctoral acerca de la acción de la doctrina de los *minima naturalia* sobre la teoría atómica científica. Admirablemente preparado por éste y otros trabajos científico-filosóficos, pudo emprender el estudio de los problemas históricos concernientes a la evolución de la teoría atómica tomada en su conjunto. Así, en 1949, apareció en lengua holandesa el importante volumen acerca de la historia del concepto de átomo, que presentamos con estas líneas. Profesor desde hace tiempo de filosofía de la naturaleza y de la ciencia en la universidad "Carlomagno" de Nimega, fué invitado para ocupar la misma cátedra en la universidad "Duquesne" de Estados Unidos, durante el curso 1951-1952. Allí acaba de publicar un tratado inglés de verdadero interés y mérito, *The Philosophy of Nature*.

El traductor nos advierte que este libro "se propone contribuir a la discusión acerca de las relaciones entre la filosofía y la ciencia, desarrollando la historia del concepto *átomo*, que desempeña un papel importante en las teorías filosóficas y científicas, desde su más remoto comienzo hasta nuestros días". De hecho—y es observación del mismo autor—la evolución de la noción de átomo y las elaboraciones sucesivas de la teoría atómica, nos permiten comprender, en un ejemplo concreto y de manera particularmente clara, las jornadas que la inteligencia humana ha debido andar para construir paso a paso la llamada *actitud científica*, y para distinguirla de la *filosófica*. Por otro lado—como ha notado Van Breda—esta historia nos enseña asimismo el influjo sobre las teorías físicas de las posiciones filosóficas que el hombre de ciencia adopta implícita o explícitamente.

El libro consta de dos partes. La primera—*El concepto "átomo" antes del origen de la teoría atómica física*—ábrese con una síntesis, breve pero suficiente y bien trabajada, de los esfuerzos de los jefes de las grandes escuelas

griegas para resolver el problema de la mutabilidad de los cuerpos, de donde nació el concepto filosófico de átomo. Especial importancia se concede a la solución de Demócrito, padre del atomismo mecánico, cuyo origen debe buscarse en el intento de dejar lugar para el cambio, conservando en lo posible el principio de Parménides. Es un sistema filosófico que contiene el germen de la teoría física. En cuanto a Aristóteles, si bien las partículas mínimas no pueden desempeñar un papel central en su cosmología, con todo hay sitio para ellas, por más que la teoría aparece muy primitiva e imperfecta.

Entre el siglo IV a. C. y el XVII p. C., los mínimos ocupan un lugar mucho menos relevante que durante el período griego. Es lo que muestra el cap. II —*La Edad Media y el Renacimiento*—. Mientras a lo largo del medio evo no puede hablarse de una ciencia física independiente, la importancia de la filosofía renacentista debe buscarse ante todo en el hecho de haber aflojado los lazos que ataban las ciencias todas a la filosofía. Sin embargo, así los averroístas como muchos escolásticos desarrollan con diferente éxito la teoría de los *minima naturalia*, la cual en el siglo XVI—en especial por obra de Nifo y Scaliger—ofrece un aspecto físico definido, y es trasladada a la esfera de la comprobación experimental.

En el *siglo* XVII, arrinconado el aristotelismo como resultado de la crítica ejercitada sobre la esencia misma del sistema, revive el atomismo filosófico en el sentido de Demócrito, y comienza la historia del concepto científico de átomo. Se consiguió una cosecha de teorías corpusculares, rica, no sólo por el número, sino muy en particular por el progreso que se manifestó abiertamente: baste notar a Descartes, Gassendi, Boyle. *El mérito* principal del nuevo atomismo debe buscarse en la acentuación del aspecto *cuantitativo*. No puede, con todo, en este período hablarse todavía de una teoría física del todo independiente; la conexión entre filosofía y ciencia física sigue en pie, pero no es ni de lejos tan estrecha como en los siglos precedentes.

Con el capítulo IV—*El origen de la teoría atómica física*—se entra en la segunda parte del libro, la cual se ocupa del *concepto "átomo" en la ciencia física*. Se exponen sumariamente y se enjuician la teoría del flogisto, la atómica de Dalton, la teoría cinética de los gases, la electromagnética de la luz, la electrónica de la materia. El valor de la teoría daltoniana reside enteramente en su enlace con los conocimientos de la química experimental; pero su innegable fondo filosófico no se deriva de ellos, antes prosigue una tradición en la que Demócrito juega un gran papel. Si bien a primera vista la teoría atómica de 1900 difiere notablemente de la de Dalton, en realidad las discrepancias son sólo accidentales, las partículas siguen siendo inmutables, aunque a un nivel muy superior. Toda la mentalidad de los físicos y químicos muestra la tendencia a explicar los hechos observados por medio de modelos mecánicos: puede, por tanto, hablarse del mecanicismo, como del fondo o de la corriente subterránea de la especulación atómica.

Los principios básicos de éste y del determinismo, con su carácter universal, han recibido una fuerte sacudida con el desarrollo del *atomismo del siglo* XX, a partir de la hipótesis cuántica de Plank. Es lo que expone el capítulo V, al dar cuenta del modelo de Rutherford-Bohr, del carácter dualístico de la materia y de la luz, de las ideas de la mecánica cuántica y de la física nuclear más reciente. Pero, a pesar de que existen diferentes interpretaciones

filosóficas del atomismo científico actual, no puede todavía hablarse de un fondo filosófico del mismo. En sentido negativo puede decirse que a la consideración clásica del corpúsculo *individual*, ha sucedido el predominio de la *totalidad;* y que el *determinismo rígido* ha cedido lugar a una cierta *indeterminación*. No admite el autor que el positivismo sea el fondo filosófico de la teoría atómica contemporánea, como muchos pretenden.

El siguiente capítulo—el más importante para el cosmólogo—lleva por título: *Ciencia natural, Filosofía y Filosofía de la naturaleza*. En él se plantean y resuelven problemas filosófico-científicos del mayor interés y actualidad. El derecho de la filosofía a existir como ciencia autónoma es propugnado con toda eficacia contra las pretensiones del positivismo y neopositivismo. La existencia de la filosofía de la naturaleza, cuyo campo está comprendido entre los de la ciencia y de la filosofía general, es justificada por la aserción de que es característico de la ciencia no realizar sus implicaciones filosóficas. En consecuencia, el físico proyecta, aun inconscientemente, sus teorías sobre un *fondo filosófico*, y piensa el autor que una filosofía realística tiene más probabilidades que otra alguna para constituir el fondo de la teoría atómica del siglo XX.

En el *Epílogo*—breve y denso—se insiste en que no hay que pensar en una división cronológica del todo definida entre los dos períodos del atomismo, filosófico y científico. Ya la teoría democritea muestra el doble carácter, si bien el centro de gravedad—como era natural—se halla en la esfera de la filosofía. El fondo de la doctrina de los mínimos en los averroístas, era ciertamente filosófico, pero la noción de partículas elementales resultó fecunda para los problemas físicos. En el siglo XVII no podía existir todavía un enlace íntimo entre el resultado de la experiencia y la concepción filosófica que se suponía satisfactoria para el científico. El descubrimiento, realizado en la pasada centuria, de que era posible establecer una teoría científica inmediatamente enlazada con los datos empíricos, y válida sólo en cuanto con ellos está conexa, fué el descubrimiento de la física como ciencia autónoma, uno de los hallazgos más importante en la historia del pensamiento humano.

Aunque muy sumaria, esta síntesis del contenido doctrinal e histórico, tan abundante y variado, del volumen de Van Melsen, basta para poner en evidencia que se ha logrado el objetivo propuesto, con exposición fiel y juicio exacto de las diversas teorías, con claridad en el desarrollo y sobriedad en el estilo. Se ha dicho que es la primera historia completa de la teoría atómica, que considera a la vez su doble aspecto filosófico y físico, y muestra la continuidad de la evolución del concepto "átomo" desde la fase precientífica hasta la teoría atómica actual. A juicio de la *Revue de Louvain*, "este hermoso libro ha de considerarse como una de las publicaciones contemporáneas más importantes acerca de la historia del pensamiento científico".

En especial merece señalarse la mentalidad neoescolástica que respiran tantos pasajes de la obra. A la exposición de la doctrina de Aristóteles se conceden quince páginas, y comprende la teoría del conocimiento, la solución al dilema eleático, la doctrina de la materia y de la forma, de los elementos y de los compuestos, y en especial la teoría de los *minima naturalia*. Particular importancia se atribuye a los comentadores de esta doctrina a lo

largo de la Edad Media, y al influjo por ellos ejercido sobre los precursores de la teoría atómica científica, hasta llegar a Dalton; punto este último discutido y aun impugnado por otros historiadores de la ciencia. Las alabanzas al Estagirita, esparcidas a lo largo de todo el libro, parecen reunirse y acentuarse con el interesante estudio dedicado al *valor de la filosofía griega de la naturaleza.*

El cosmólogo neoescolástico leerá con singular fruición la defensa que, contra los positivistas y neopositivistas, se hace del derecho a la existencia, así de la filosofía general, como de la filosofía de la naturaleza. Con este nombre se significa "la consideración filosófica de lo que es llamado materia o ser material": su campo está comprendido entre el de la ciencia y el de la filosofía general o metafísica. Si, por el contrario, "se plantea como problema filosófico la cuestión de la esencia de la explicación en la ciencia natural, el objeto no será ya la *materia* bajo su concepto filosófico, sino la *ciencia* de la naturaleza: en vez de la *filosofía de la naturaleza,* tendremos la *filosofía de la ciencia,* llamada a veces epistemología o crítica de la ciencia". Nos parece que se minimiza demasiado la diferencia entre las dos filosofías, al asentar que "la distinción será más bien teórica que práctica para quien permite la existencia de una filosofía de la naturaleza junto a una filosofía de la ciencia natural".

R. PUIGREFAGUT.

ERICH STERN: *Lebenskonflikte als Krankheitsursachen.* Edit. Rascher, Zürich, 1952; 22,5 × 16 cm.; 360 páginas.

En conformidad con la tesis sostenida hoy día por la Medicina Psicosomática, el A. defiende que la Medicina no siempre dirigió la conveniente atención al papel de los factores anímicos en el nacimiento y desarrollo de las enfermedades. En la dirección de Weizsäcker se intenta en este libro poner de manifiesto la relación existente entre lo anímico y somático, estudiando el sentido de las enfermedades para contribuir a su comprensión y tratamiento.

La obra se basa en la abundante observación recogida por el A. en el curso de más de treinta años. Es obvio que el interés del A. se centre sobre todo en presentar sus datos personales, aunque también hace uso de los casos aportados por la copiosa bibliografía que se cita.

En dos capítulos previos precisa el concepto y esencia de la Medicina Psicosomática, así como sus métodos de trabajo. Luego en diferentes capítulos se estudia la influencia de los complejos psíquicos en los trastornos funcionales y orgánicos. También se enjuician los problemas psicosomáticos planteados por la infancia y la vejez, concluyendo con consecuencias de carácter terapéutico que se siguen de lo expuesto. Stern afirma que la Medicina Psicosomática no es una nueva especialidad en el campo de la Medicina, sino una orientación especial, una manera definida de obsevación que informa toda intervención médica en general. Su larga experiencia profesional le permite trazar un cuadro minucioso y completo de los posibles trastornos del organismo humano en relación con los diferentes acontecimientos de la vida.

A. R.

F. J. J. Buytendijk: *Traité de Psychologie Animale.* Trad. de A. Frank-Duquesne. Presses Universitaires de France. París, 1952; 14 × 19 cm.; 362 páginas.

Es éste un Tratado de Psicología Animal puramente empírico. Todos los puntos de vista que el A. expone se ciñen a la experimentación y rara vez sube a las causas relativamente últimas de los hechos que observa. Por eso, cuando alguna vez teoriza, no parece muy precisa su concepción filosófica.

El fin del tratado es indicar y recorrer el camino que lleva a una comprensión amplia del comportamiento de los animales. El punto de partida es el animal como individuo, y sus movimientos interpretados como conducta. Pero como la psicología animal es hoy eminentemente psicología comparada, estudia, además, la diferencia entre los animales inferiores y superiores.

No es un tratado completo, pues el A. prescinde de todos aquellos temas que cree ya suficientemente estudiados por otros AA. o por otros libros suyos. Su fin es dar al estudioso de la psicología, material abundante sobre el problema de la conducta de los animales; al zoólogo, una perspectiva que pueda orientarle en sus experiencias, y al profano, una oportunidad para que no considere la naturaleza del animal desde el punto de vista de una incompatibilidad entre los actos automáticamente provocados y los del espíritu humano.

En los cuatro primeros capítulos expone las serias dificultades que trae consigo este estudio experimental, no sólo por los obstáculos de carácter técnico, sino por el gran peligro que se corre de incurrir en tropologismos al interpretar los hechos. Una vez hecha la distinción entre animales inferiores y superiores, pasa directamente a estudiar el problema del conocimiento en los animales, enlazando los conceptos de vida y conocimiento. Sigue un estudio del instinto, analizando las semejanzas de los procesos instintivos y de los fenómenos vitales en general. Se compara el comportamiento de los animales de distintas especies anotando sus semejanzas, y se aborda, además, el tema de los instintos y secreciones internas.

Después de un estudio de los reflejos, un tema de interés se presenta en el c. X con la vocalización y el "lenguaje" de los animales. Hace el A. investigaciones fonéticas sobre los sonidos de los animales y se pregunta si la emisión sonora es un medio de comunicación entre los vertebrados inferiores y lo mismo entre los superiores. Destaca el valor excepcional del sonido como medio comunicativo, y estudia el papel del juego en el emitir sonidos. Después de haber aducido numerosas experiencias, el A. establece la diferencia esencial entre el hombre y los brutos, por la carencia de entendimiento de éstos. Son realmente fehacientes las experiencias sobre la pretendida comprensión inteligente de los perros respecto de nuestro lenguaje.

En el último capítulo hace una detenida comparación entre los animales superiores y el hombre. Su criterio es sano al tratar de la risa del chimpancé y los juegos del mono y del niño, etc. manifestándose constantemente contra una verdadera semejanza interna entre ambos.

Quizá se echa de menos en el libro una directriz ideológica clara, alrededor de la cual se agrupen en órbitas más definidas el abundante y escogido material de experimentación.

A. R.

OSCAR V. OÑAVITA: *Percepción y Acción.* Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Sección de Psicología. Buenos Aires, 1951; 13,5 × 22 cm.; 80 páginas.

No se pretende en este trabajo sino exponer de una manera sucinta las soluciones que da la Gestalttheorie a algunos de los problemas fundamentales de la percepción y acción. Dos cuestiones se desarrollan: la organización sensorial y la dinámica de la acción.

En un primer capítulo previo, el A. indica—entre otras cosas—, la conveniencia de aplicar a la Psicología el sistema teórico de la dinámica general (cosa que el mismo A. intenta hacer al desarrollar su tema).

El primer problema puede plantearse así: ¿Dónde se produce la organización sensorial, y en qué consiste ésta? Porque es un hecho que en la percepción se da una unidad que no se encuentra en los estímulos provenientes del mundo exterior. La Psicología de la Forma rechaza de plano las explicaciones del atomismo por contradecir los hechos de experiencia, e introduce, para dar una explicación satisfactoria, los conceptos de campo perceptivo y Gestalt. Aplicando conceptos dinámicos, establece que la percepción consiste en un todo estructurado que posee las propiedades de autorregulación y autodistribución de los procesos dinámicos. Según la Gestalt el asiento de los procesos fundamentales de la organización sensorial radica en la corteza cerebral, cuyo funcionamiento interpreta conforme a los conceptos físicos del campo y de procesos dinámicos de autorregulación y distribución de cargas energéticas de distinto potencial, que vienen desde los órganos periféricos.

En cuanto a la dinámica de la acción, el A. conforme a las investigaciones de Kurt Lewin, hace uso de los conceptos de fuerza, tensión, valencia, vector, topología. Según estos conceptos la acción sería el factor dinámico que regularía las diferencias de potencial entre los procesos internos. De aquí la importancia de la emoción con relación a la acción. Vista la fecundidad del medio, se confirma el A., al terminar, en la idea de aplicar a la Psicología conceptos físicos. Este criterio da unidad—al parecer del A., que está imbuído en las ideas psicológicas de Norteamérica—a las investigaciones e ideas de la Gestalttheorie.

A. R.

NURIA CORTADA: *Perseveración motora.* Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Sección de Psicología. Buenos Aires 1951; 13,5 × 22 cm.; 66 páginas.

El presente opúsculo es la traducción de una tesis escrita en inglés y presentada en 1947 a la Universidad del Estado de Ohío (EE. UU.) para obtener el grado de Master of Arts en Psicología. Se estudia en él—como el título indica—la perseveranción motora. Todos han podido experimentar alguna vez la constancia con que alguna melodía anteriormente oída permanecía "pegada a nuestro oído"; la sensación de movimiento que perdura durante algún tiempo cuando se ha hecho largo viaje por mar; la dificultad que muchos experimentan para pasar de una actividad, inmediatamente de acabar, a otra. A

este fenómeno, que se manifiesta por la reaparición de ciertas sensaciones, imágenes, movimientos (a pesar del esfuerzo consciente por parte del sujeto para suprimirlo) se llama perseveración.

La A. indica los estudios que se han hecho para determinar la naturaleza de este fenómeno, y viene a reconocer que todos los trabajos realizados han sido negativos ya por ineficacia de los tests, ya por la dificultad de puntuación. El deseo de la A. en este trabajo es valorar críticamente los estudios realizados. ¿Es la perseveración un factor central de la personalidad, o mas bien una función específica, influenciable por el aprendizaje, y diferente en una misma persona en distintas actividades?

También se propone la A. hacer una tipificación de los tests de modo que se puedan emplear con fruto en estudios ulteriores. Describe detalladamente los tests empleados; las características de los niños sujetos a experimentación; los procedimientos para el suministro de pruebas, etc. Igualmente procura subsanar los errores de puntuación por causas extrínsecas.

Las dos concepciones que están más de acuerdo con los hechos son: la teoría dinámica y la teoría de la disposición mental. Según la primera, la perseveración surge de una tensión emocional que no puede ser expresada en otra forma. La segunda sostiene que los puntajes de perseveración pueden ser una medida de las diferencias individuales en la capacidad para establecer y mantener una disposición mental.

No parece que se dé la unidad funcional de la perseveración. Asimismo, no se demuestra—contra lo que dicen Cattell y Stephenson—que la perseveración esté ligada a rasgos de la personalidad y conducta.

A. R.

PLATTNER, P.: *Matrimonios más felices. Psicología matrimonial práctrica.* Traducción del alemán por F. SOTO YARRITA. Prólogo del Prof. LÓPEZ IBOR. Editorial Gómez. Pamplona, 1953; 14 × 21 cm.; 113 páginas.

Aunque el fin primordial del libro es práctico (poner la larga experiencia del A. como consejero matrimonial, al servicio de los que quieren ser más felices en el matrimonio), tiene también valor teórico, por esbozar el A., con esta ocasión, un sector nuevo de la caracterología, que bien pudiera llamarse Tipología Matrimonial.

El A., que es uno de los representantes cualificados de la Medicina de la Persona, expone acertadamente cómo son esenciales los conflictos matrimoniales dadas las cualidades opuestas de los cónyuges. Kretschmer ha notado cómo en un 70 por 100 los matrimonios son de contraste; es decir, en que los cónyuges pertenecen a cada uno de los dos biotipos kretschmerianos (psicológicamente introvertidos y extrovertidos, respectivamente). Parece como si sobre los hombres actuase un impulso indeterminable, pero certero, para encontrar su complementación afectiva. Pero en esta misma fuente de felicidad se encierra el germen de inevitables conflictos (por la incomprensión del carácter complementario al propio), agravados en la mayoría de los casos por el desconocimiento mutuo, en los cónyuges, de la distinta psicología erótico-sexual de su consorte.

El A., después de haber descrito brevemente los dos tipos y cuatro subtipos funcionales de Jung, establece las cuatro parejas matrimoniales más frecuentemente observadas en la vida: 1) Reflexivo introvertido-Sensitivo extravertido. 2) Reflexivo introvertido-Perceptivo extravertido. 3) Intuitivo extravertido-Perceptivo introvertido. 4) Intuitivo introvertido-Perceptivo extravertido.

Es libro muy útil para aminorar en los matrimonios las tensiones innecesarias y perjudiciales, nacidas de la incomprensión del carácter y sexo opuesto. El prólogo de López Ibor, como todos sus escritos, es vigoroso, sugerente y embebido en un alto sentido cristiano. Merece, pues, el traductor nuestros plácemes por esta obra que ha puesto en manos del público de habla española.

A. Roldán, S. I.

Erich Stern: *Experimentelle Persönlinchkeitsanalyse nach dem Murray-Tests.* Edt. Rascher. Zürich, 1952; 22,5 × 16 cm.; 210 páginas.

La presente obra—aparecida primero en francés bajo el título *"Le Tests d'Apperception Thématique de Murray (TAT)"* en 1950—es la primera exposición total y sistemática en lengua alemana de este método psicodiagnóstico. La obra sigue en todo las directrices del autor del test (Henry A. Murray) y de sus principales colaboradores y comentadores en la Universidad de Harvard.

Contiene cuatro partes fundamentales. Después de situar el TAT entre los tests proyectivos (Stern, como otros AA., distingue los tests proyectivos tanto de los subjetivos—Cattell, Heuyer, Woodworth-Mathews, etc.—como de los objetivos—Szondi—), analiza los fundamentos, el método y el material de experimentación.

La segunda parte se dedica al problema de la interpretación de los tests. En el abundante material de experimentación que aduce el A., hay bastante trabajo de cotejo y comparación, y en general aparece bien fundada la interpretación de los posibles simbolismos y asociaciones. En la tercera parte se aplican los principios dados a dos casos concretos, siguiéndolos en todos sus pormenores y desarrollo. Conforme a la dirección tradicional en Harvard (Rapaport, sobre todo, pone la garantía de objetividad del tests en el registro total y en el sistema de cálculo cuantitativo del material), reduce a tablas sistemáticas todo lo recogido en las narraciones de sus pacientes, lo que le facilita la deducción de conclusiones precisas. La última parte comprende el significado diagnóstico y psicoterapéutico del test, que es uno de los grandes valores del TAT. Una a una se recorren las principales clases de perturbaciones registrables por el TAT: estados depresivos, agresivos, paranoides, esquizofrénicos, y, en fin, desviaciones sexuales y de criminalidad juvenil.

Pretende la obra, sobre todo, valorar el test de Murray ante el público no americano, especialmente ante el alemán, que poseía ya como patrimonio el del suizo-alemán Rorschach. El TAT es—según parecer de Harrison—el mejor complemento del Rorschach, lográndose con la aplicación conjunta de ambos tests, la mayor efectividad psicoterapéutica y psicodiagnóstica.

A. R.

GEMELLI, O. F. M., FR. AGUSTÍN: *Psicología de la Edad Evolutiva.* Prólogo y traducción de J. Fábregas Camí, S. I. Colección Psicología-Medicina-Pastoral. Editorial Razón y Fe, S. A. Madrid, 1952. 14 × 20 cm.; 284 páginas.

El Rector de la Universidad Católica de Milán es tan conocido que huelga todo comentario o presentación, lo cual nos encamina inmediatamente a hablar de esta obra que es especialmente útil para los psicológos y sobre todo educadores.

Después de unos prenotandos dedicados al estudio de la edad evolutiva, en que el autor escoge y justifica su método, estudia las leyes del desarrollo y cuál es el cometido de la psicología evolutiva; después de estos estudios preliminares fija su atención sobre el recién nacido, el primer año de vida, desde el segundo al cuarto, del quinto al octavo, desde los nueve hasta los trece, para terminar con el estudio del desarrollo desde los catorce a los diecinueve.

Toda ella está llena de sugerencias, y muestra el profundo conocimiento que de estas materias tiene el autor. No obstante, podrían tal vez indicarse algunas observaciones. Ante todo la lectura de sus páginas da un poco la impresión de que hay poco orden en el estudio de las diversas edades, quiero decir de todas las características que constituyen cada edad. Es obvio que el autor quiera velar sobre todo por la *unidad* que caracteriza al ser humano, y que ha de ser también una característica de la psicología que haya de explicarlo; pero este mismo entrecruzarse de elementos hace a veces que la imagen de conjunto sea un poco borrosa o desdibujada.

También encuentro que se describen todas las características casi en un mismo plano, sin destacar aquellas que tienen un papel más fundamental de las que sólo lo tienen secundario. Se habla, por ejemplo, del "sentimiento religioso en el joven, y se apunta brevemente la crisis de ideas por que atraviesa (y que yo llamé en otra ocasión "la pubertad intelectual"); pero uno desearía ver cómo se enlaza con toda la estructura del joven a esta edad; es decir, cómo es obvio que se produzca esta crisis; no meramente el hecho, sino el porqué de él. Es verdad que un trabajo más sintético no se hallaría, y que por tanto no será tarea fácil elaborar ya desde ahora esta sistematización.

En cuanto al título con que el traductor (que por lo demás ha cumplido muy bien con su cometido) ha dado a la obra, ¿por qué se llama "Psicología de la edad evolutiva"? ¿Quién es el evolutivo aquí, la edad o la psicología? Que la edad (y especialmente del que está en formación) importa un cambio en su sujeto, es obvio; pero, tal vez, podría también llamarse "psicología evolutiva" (como se hace, por ejemplo, en el capítulo III), sin más añadir, a la que estudia precisamente el sujeto en evolución, como se llama psicología diferencial la que estudia su sujeto en cuanto diferenciado por categorías diversas.

La obra que reseñamos, y que enriquece la ya conocida y apreciada colección de *Razón y Fe*, habrá de ser consultada por los psicólogos y educadores, pero no sólo por ellos: a todos puede ser un manual utilísimo para que conozcamos mejor al niño y al joven, sin proyectar sobre él, como hacemos tan fácilmente, lo que en realidad proviene de una psique muy evolucionada como es la del adulto.

JUAN ROIG GIRONELLA.

# *REVISTAS*

## HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA Y CONTEMPORANEA

COLAÇO, PAUL, S. I.: *The Absolute of human reason in the philosophy of Aurobindo.* TheMoSch, 29 (1951), núm. 29-41, 99-118.

Investiga el valor del Absoluto en Aurobindo. Esto le lleva a medir su apreciación de la razón. La razón puede captar la verdad dentro del campo del acontecer. Pero además, por su esencia, se ve obligada a la investigación de un Absoluto trascendente que es su propio substrato, capaz de explicar la limitación del mundo interior y exterior. En estas investigaciones, la razón procede con plena seguridad. Pero al tratar de profundizar en la naturaleza de ese Absoluto, naufraga en su intento a causa de su oblicuidad y no inmediatez. Estos predicados que nosotros llamamos analógicos, podrán en sí ser verdaderos, pero no esenciales. Por tanto falsifican la naturaleza misma del Absoluto, por el mero hecho de no comprenderlo. Por la vía de suprema afirmación y negación no se llega tampoco a tocar una Realidad que es muy superior y excede todas las definiciones: ni uno ni múltiple ni personal ni impersonal, ni existente ni no existente. Es un infinito cero de no existencia.

A pesar de esto no es agnóstico. Hay otra percepción más alta que la psicológica por identidad no intencional, sino real: la intuición en sus diversos estadios. Este elemento era ya Vedántico, pero mientras para aquéllos consistía en una liberación del mundo como ficción, para Aurobindo es una evolución espiritual de la Divinidad que se reencuentra por un autoconocimiento. Resultado de este conocimiento es que este Cero de no existencia se halla empaquetado de fuerza y poder de existencia, quintaesencia de todos los absolutos. Pero ha de salvar la unidad. Sankara fué dualista, Ramanuja sólo logró una unidad cualificada. Aurobindo propone una unidad-pluralidad autodesplegable en simultánea coexistencia. Esta coexistencia se supera en la perfecta intuición de una suprema trascendencia. Este es su paso cumbre, según él, que supera el dualismo y el panteísmo al conquistar la Realidad supracósmica en la que el Uno es superior al múltiple y el Ser al acontecer.

Lo plural está "fundido, plástico, ilimitado, finito, todo en cada uno y cada uno en todo, radical e íntegramente". La infinitud múltiple contenida en la infinitud del Uno que también se posee en la infinitud de muchos, sin referencia ni relación, en esencia de eterna e irrealizada potencialidad. No como meros posibles, sino con realidad real, bien que dentro del conocer divino. Por toda esta explicitación de atributos esenciales ha encontrado la triple Sachchidananda de existencia, conocimiento y placer. No son tres ni es tres, sino tiene esos tres atributos que son uno con tres aspectos a nuestro modo de entender. *J. Jiménez.*

COLAÇO, PAUL, S. I.: *Some consequences of the fundamental error of Aurobindo.* TheMoSch, 30 (1953), núm. 217-234, 279-296.

Varias consecuencias apunta el P. Colaço: Panteísmo, pansiquismo, determinismo y anticreacionismo y aun el ateísmo o acosmismo que se lo disputan como gigantescos polos de un imán que él trató de evitar. Su fallo estuvo en desconocer el doble estadio de la realidad en Acto y Potencia que se vió obligado a desplegar en dos realidades: ser y acontecer, simultáneos en una identidad. Naturalmente tiene que acudir a otra logicidad de lo alógico encaramándolo en las alturas de la trascendencia. Esto será pseudomisticismo pero no filosofía.

También ignora que el modo de conocer imperfecto no afecta al hecho de que se conoce, porque atribuye aun a la simple aprehensión los vicios accidentales del razonamiento, y que siendo el Ser la medida de la razón no puede el Ser Transcendente caer fuera de su alcance sin dejar por lo mismo de ser lo que es. Consecuentemente el sentido que dé a los conceptos de inmanencia y trascendencia no responden a lo justo. Por el primero entiende la identidad de substancia, mientras que reduce el segundo a la mera incognoscibilidad sin dejar en claro la independencia del Absoluto de todo lo que no es El y depende de El. *J. J.*

BOBLIOLO, LUIGI: *Concretezza e plurivalenza del pensiero vichiano.* GiordiMet, 8 (1953), 581-601.

Los caracteres de la mentalidad vichiana pueden reducirse a los siguientes: exigencia filosófica fundamental de unidad, no con la identidad unilateral neohegeliana, sino con la articulación de una dialéctica de analogía plurivalente; exigencia de concreción contra el cartesianismo y el logicismo aristotélico de la época; exigencia de determinación antiuniversalista y antifatalista con tendencia a la singularidad; exigencia del Trascendente; exigencia humanista, espiritualista e interiorista. Los motivos fundamentales de su pensamiento son los siguientes: de la existencia de lo múltiple a la existencia de Dios Creador; de la multiplicidad a la unidad del conocer humano y a la unidad de los puntos metafísicos; "res inextensa inter Deum et extensa, capax extensionis"; el principio dinámico de la unidad de lo real: "verum ipsum factum" entendido en el Verbo como "Verum ipsum ab aeterno genitum", en las cosas creadas como "verum ipsum creatum", con respecto al conocimiento "verum ipsum causaliter demonstratum", en las obras de arte "verum ipsum arte factum", en los hechos históricos "verum ipsum factum historicum", realizado a la vez por la divina Providencia y por la libertad del hombre. Cierra el artículo con una selecta bibliografía sobre Vico. *S. Gómez Nogales.*

GUEROULT, M.: *La transformation des idées en choses dans la philosophie de George Berkeley.* RevIntPhil, 7 (1953), 28-71.

Dos son los problemas que Berkeley trató de resolver con respecto a las cosas exteriores: reducir las cosas a ideas, y transformar las ideas en cosas—idealismo delirante, e idealismo soñador, como se los ha llamado.

El primero ayuda a resolver el segundo y principal, aunque son distintos entre sí, e imponen al filósofo exigencias del todo opuestas y esfuerzos con frecuencia contrarios.

El primero, supuesto el principio de que *esse est percipi aut percipere,* no ofrece dificultad, pero sí, y muy grande, el segundo e inverso de constituir la idea en cosa, de tal modo que mi espíritu la vea como algo independiente y aun opuesto a él, subsistiendo fuera de él y sin él.

Por eso, indicado el proceso de la primera transformación establecido por Berkeley siguiendo en parte a Locke, se desarrolla más extensamente el segundo. En el primero, las cosas se convierten en sus cualidades sensibles, éstas en sensaciones afectivas, éstas a su vez en afecciones de mi yo, que se siente pasivo por la acción de una causa exterior. Así, las cosas se han convertido en ideas. En el segundo, la sensación se separa de mi yo, deja de ser concebida como un estado de este yo, se hace su objeto. El yo desecha de sí la pasividad de la sensación, se hace todo activo y la sensación se pone frente a él como un ser pasivo. Así la idea se ha convertido en cosa en sí, inerte y pasiva. Este segundo proceso puede ir también por otro camino, que—según Berkeley—lleva al mismo fin. Partiendo de la acción ejercida sobre mí por otro distinto de mí, desciende hasta el efecto producido, absorbe allí la percepción del yo, la transforma en este efecto, producto inerte y no activo, para convertirla en un cuerpo físico. La noción clave de esta transformación no es como en la anterior la de *objeto,* sino la de *potencia.*

Toda la exposición de estas metamorfosis se funda en las principales obras del filósofo irlandés, indica las relaciones de su doctrina con las de Locke y Malebranche principalmente y critica diversos puntos contrarios que Berkeley pretendió en vano conciliar. Berkeley, pues—se concluye—, fracasa en su intento por no poder satisfacer a la vez a dos exigencias inconciliables: probar que las cosas se reducen a puras afecciones del yo, estableciendo así que no pueden existir fuera de todo entendimiento, y probar que las ideas no son modificaciones de mi entendimiento, porque, si no, no se me presentarían como cosas fuera de mí. *A. Fabrat.*

DEVAUK, PH.: *Berkeley et les mathématiques.* RevIntPhil, 7 (1953), 101-133.

A pesar de que Berkeley no estuviese especialmente dotado para las matemáticas, es interesante seguir sus intervenciones múltiples en esta materia. Se refieren, sobre todo, a las discusiones contemporáneas sobre el cálculo infinitesimal. Al refutar los infinitésimos se apoya en las nociones más defectuosas de Cavalieri y de Torricelli,

También Barrow es tenido en cuenta. Después de todo es preciso reconocer que sus polémicas son provechosas y que el tema le interesa desde muy joven, pues su tratado *Of infinite* es de lo más temprano (1701-1705). *J. Gerardo.*

JESSOP, T. E.: *Berkeley and the Contemporary Physics.* RevIntPhill, 7 (1953), 87-100.

Se suele enseñar que Berkeley depende decisivamente de Locke y hace de eslabón entre Locke y Hume. No es verdad. El berkeleyismo hubiera existido lo mismo sin Locke. Su crítica y su pensamiento todo tiene por fondo a otros filósofos—Hobbes, Descartes, Malebranche—tanto como a Locke. Pero sobre todo tiene por fondo a los físicos contemporáneos, a los newtonianos. Sin Newton—y probablemente sin Descartes, predecesor y rival de Newton, como físico—no existiría el berkeleyismo que conocemos. Es preciso afirmar que Berkeley fué el único pensador *modernista* inglés que en ese tiempo se mantuvo libre del hechizo poderoso ejercido por Newton. Después de analizar sus escritos sobre ese fondo newtoniano, se llega a estas dos conclusiones. Primera, su excepcional valor como pensador se hace más evidente que si se lo considera o interpreta sobre un fondo lockiano y desaparece la sutileza de la interpretación corriente de su pensamiento. Segunda, precisamente por haber sido un crítico tan penetrante del newtonismo, su mérito ha sido oscurecido por el prolongado imperio del mismo. Una vez terminado este imperio, Berkeley no puede ser descartado rápidamente como un rebelde o un excéntrico, sino que debe ser mirado de nuevo como un campeón de la seguridad empírica de la física matemática y como un profeta de su inseguridad teórica. *J. Echarri.*

PUPPI, ANGELO: *L'Ethica di Spinoza alla luce del "Breve Trattato".* RivFilNeos, 45 (1953), 229-252.

El 'Breve tratado' es un esbozo de la Etica, y aunque más breve y menos metódico que la Etica, es sin embargo más inteligible, y menos atado a la forma estrictamente geométrica, que hace impenetrable la Etica. Por esta causa, el estudio del Breve tratado nos dará luz acerca del sentido de la Etica. El A. presenta el contenido de los diálogos que contiene el Breve tratado. En el primer diálogo se contiene la proposición, que es el fundamento de toda la metafísica de Espinoza, y dice así: el ser perfectísimo es lo que no puede ser limitado por cosa ajena a él; lo cual quiere decir que el infinito es la totalidad de las cosas, fuera de la cual no se da nada. Con esta definición queda expuesta toda la metafísica de Espinoza. Con la unicidad parmenidiana se da también la pluralidad, que no se opone a la unidad: hay verdadera causalidad en la naturaleza, pero esa causalidad es inmanente, y por eso puede haber muchas realidades a manera de modos de la única substancia, pero todos esos modos sin propia subsistencia constituyen la única unidad, que es el ser infinito. En los argumentos para probar la existencia de Dios sigue Espinoza muy de cerca a Descartes. Tenemos la idea del infinito, luego existe, porque si no existe, no concebimos el infinito. Tenemos la idea del Infinito, luego hay una causa de esa idea, que contenga entitativamente toda la perfección que mi idea contiene objetivamente. *J. Hellín.*

WUNDT, M.: *Wandlungen des Descartes-Bilde.* ZeitfphF, 7 (1953), 315-325.

Durante el siglo XVII Descartes fué considerado como *físico.* En el XVIII como *metódico y racionalista.* En el XIX se lo consideró como el iniciador de la filosofía. En el XX, y concretamente en el año de su Congreso (1937), reinó la misma perplejidad sobre él que en tiempo de la enciclopedia. Modernamente varios investigadores católicos, Blanchet y, sobre todo, Gilson, con Espina y Gouhier, han puesto de manifiesto que no era tal iniciador absoluto, sino que pervive en él la tradición platónica a través de San Agustín, mucho de la escolástica y aun de Aristóteles. Sin duda que todas estas imágenes de Descartes tienen algo de verdad. Tal como cada autor las ha visto en él son inconciliables, pero en el mismo lo eran. Más exactamente, tampoco son conciliables en su personalidad consciente. Es preciso buscar en los impulsos de la subsconciencia. Descartes no era el racionalista, ordenado y entero, que aparece al exterior. Esto es efecto de su disciplina mental. Ejerce continuamente un control rígido de su interior. Sus sueños sobre todo muestran lo que en él había de existencialista y de temperamento vital. En el mundo consciente dominado por su voluntad aparece a la vez como físico y como metódico. Los impulsos oscuros de la subconsciencia los domina a través de San Agustín, cuyo espíritu domina lo más profundo de su alma. El

terror del mundo que le rodea lo domina a base de conceptos tomados a la tradición tomística, tal como los enseñaba la escuela jesuítica. Pero en definitiva son elementos platónicos pervivientes en el tomismo lo que toma. En conjunto, Descartes (su doctrina), debe ser mirada como una nueva rama del viejo tronco del platonismo. Si "hombre cartesiano" significa—como acaba de decir Ortega y Gasset—hombre de la técnica como el moderno, Descartes no fué cartesiano. *J. Echarri.*

GIOVANNI SANTINELLO: *Il circolo vizioso cartesiano.* GiordiMet, 6 (1951), 381-393.

El círculo vicioso cartesiano consistiría en un doble criterio de verdad que mutuamente se sustentase. No podemos hablar de círculo, si este doble criterio de verdad —la existencia de un Dios no engañador y el "yo" que piensa la idea clara y distintamente—opera en distinto plano. Un examen detenido de los textos cartesianos nos lleva a esta última hipótesis. La claridad y distinción de la idea o, en otros términos, la evidencia lógica de la no contradicción, apoya la verdad en un plano lógico-gnoseológico; Dios, por el contrario, es sólo el criterio ontológico de la verdad. El Cogito es un pensar a Dios, y un pensar a lo finito y a mi mismo ser a través de la idea de Dios: Cogito Deum ergo sum. Sin embargo, no es necesario para adquirir certidumbre en la verdad, que sepamos que Dios existe; basta con que Dios exista. Sólo en un caso la existencia conocida de un Dios no engañador llega a ser criterio lógico-gnoseológico de la verdad; cuando no se trata ni de verdades intuitivas como el Cogito, ni de verdades demostrativas como las verdades matemáticas; sólo en el caso del recuerdo de una demostración es necesario acudir a la garantía divina.

Nuestra interpretación coloca a Descartes en la línea de una filosofía vital que corre desde San Agustín a Rosmini y nuestro tiempo. Sabor agustiniano tiene el Cogito, y no resulta difícil relacionar la idea innata de Dios con la "veritas" de San Agustín y el Ser Ideal de Rosmini.

Recientemente Carlini ha tratado de resolver el círculo distinguiendo entre "verdad de hecho"—garantizada por el pensamiento—y "valor—no validez—de la verdad", cuya garantía es Dios. Esto es exacto si entendemos aquí por valor de la verdad lo que nosotros hemos llamado fundamento ontológico. Sin embargo, no podemos minimizar el papel del pensamiento a un mero descubrimiento "de hecho" de la verdad. Hay que atribuirle además la conciencia de la validez de esta verdad.

Carabellese, P., intenta resolver la dificultad del sistema cartesiano, o círculo vicioso, o falibilidad en la misma evidencia—según los principios de su ontologismo crítico. Además de la dificultad inherente a este sistema, Carabellese tiene en contra el haberse apartado no sólo de la letra—como él confiesa—, sino también del espíritu de los textos cartesianos. Nada más ajeno a Descartes confundir la "idea de Dios" con la "idea que es Dios". *S. Gómez Nogales.*

CEÑAL, R.: *Emmanuel Maignan: su vida, su obra, su influencia.* RevEstPol, 66 (1952), p. 111-149.

Descartes, como advierte R. Lenoble, no es el único representante de la filosofía mecanicista del siglo XVIII; así por ejemplo, M. Maignan, que no es precisamente un cartesiano, aunque marche por vías paralelas a Descartes. Su estudio es interesante, sobre todo para nosotros, por su influjo en el pensamiento español del siglo XVIII. Nacido en Tolosa en 1600, ingresa en los Mínimos y terminados sus estudios enseña en Roma. Su primera obra, *Perspectiva horaria,* muestra su dedicación a la física experimental, que culmina con sus trabajos sobre el vacío barométrico. Su fama crece aun sobre la de Mersenne; y si su admiración por la física le lleva a coincidir con Descartes, mayores son las divergencias que de él le separan. En 1652 aparece en Tolosa su *Cursus Philosophicus,* y en 1661 el primer tomo de su *Philosophia sacra.* En el segundo tomo se defiende contra los ataques de los aristotélicos, especialmente en la grave cuestión de las especies eucarísticas, tenidas por Maignan como puras apariencias. En la segunda edición rechaza M. especialmente los famosos *vortices* cartesianos. Una obra moral de M. fué condenada por el Santo Oficio (1674); otras condenaciones no parece se dieran, aun cuando la doctrina de los accidentes físicos se mirase en Roma como sospechosa. Murió M. en 1676. La autoridad y fama de M. aparece entre otros testimonios en el célebre *Dictionnaire* de Bayle, y en las impugnaciones de sus adversarios. Son dignos de mención entre sus seguidores B. de Rojas y, sobre todo, J. Saguens. Sin embargo, el *Maignanismo* profesado por éste recibió un duro golpe con la

condenación de sus obras por el Santo Oficio. En España se mantuvo la contienda sobre el *maignanismo*, sobre todo por F. Palanco, que ataca a Descartes, a M. y a S.; por sus palabras se ve el favor que iba alcanzando esa filosofía en España. Principalmente entre los médicos prendió la fiebre innovadora: así, el sevillano Miguel Jiménez, el valenciano J. Vicente Tosca, etc. Responden a Palanco A. Avedaño, seudónimo del mínimo P. J. de Nájera, autor de la famosa obra *Maignanus redivivus*, etc., donde defiende la doctrina maignanista de los accidentes eucarísticos. Fuera de España, la influencia de M. sigue entre los atomistas, V. c. J. M. Perrimezzi, F. Para du Phanjas, etc. El ocasionalismo de M. y sus comentadores nos hace ver el paralelismo, no dependencia, con el cartesianismo, y el mecanicismo de este decadente período filosófico.

*L. Salcedo.*

HUBNER, K.: *Leib und Erfahrung in Kants. Opus Postumum.* ZeitfphF, 7 (1953), 204-219.

La herencia escrita de Kant no son chocheces de viejo. El siglo XX lo ha descubierto. En la Obra Póstuma (O. P.) aparece por vez primera una deducción del cuerpo como requisito de la posibilidad de la experiencia. La posibilidad de un determinado acto de conciencia exige la existencia de un objeto externo sustancial. Esta sustancia presupone el movimiento, porque una sustancia sin movimiento no serviría para nada y ni podría ser determinada temporalmente. El movimiento tiene que proceder de una fuerza. En el O. P. se deduce por primera vez la existencia del éter. El espacio tiene que tener una continuidad para que las percepciones no se interrumpan. De otra manera no sería posible la unidad de conciencia. El espacio, pues, no puede estar vacío y esto exige la existencia del éter que lo llene. Las sustancias no sólo obran en mí sino que tienen también entre sí sus atracciones y repulsiones. El movimiento y las fuerzas motrices son prerrequisitos de toda experiencia. Esto que en la Crítica estaba en segundo plano, ocupa en la O. P. el punto central. Los "Fenómenos indirectos" (indirekte Erscheinung) son los objetos de los sentidos. Directamente aparece solamente lo sensible, lo dado. Esto elaborado y sintetizado por una actividad espiritual forma el fenómeno indirecto. La auto-afección (Selbstaffektion) es un prerrequisito para poder conocer la afección externa. La afección interna solamente es posible si se da una afección externa. El pensar el mundo como espacial exige como presupuesto la corporeidad del que piensa. Poseemos miembros con sentido finalístico. Esta actividad finalística presupone un principio orgánico. No sólo el hombre, el mundo entero puede considerarse, bajo cierto aspecto, orgánico. El hombre, parte del mundo, es el nexo que lo une con Dios.

*J. Gerardo.*

KAHL-FURTHMAN, G.: *Subjekt und Objekt.* ZeitfphF, 7 (1953), 326-339.

Para conocer la prehistoria de la gran aportación kantiana es menester estudiar los conceptos del sujeto y objeto en los metafísicos de la "Schulmetaphysik". Es conocido el uso invertido que de los actuales conceptos hacía la escolástica medieval. Lo "subjetivo" era el punto de vista real, "secundum rem", identificada la cosa con el hypokeimenon aristotélico. Lo "objetivo" concierne al ser afectado por la espontaneidad del sujeto, "secundum rationem". En los metafísicos alemanes del siglo XVII persiste esta nomenclatura. Sin embargo, de manera general, aparece entonces ya la palabra "objeto" usada indistintamente para significar la misma realidad, que la escolástica medieval designaba con la de "sujeto". Persiste, además, la acepción medieval de lo objetivo como el ser afectado ya por la espontaneidad del sujeto (ens obiectivum). Tratándose de autores auténticamente rigurosos, la explicación de este doble uso simultáneo sólo puede encontrarse en que el contenido del término, tal como corresponde a su primitivo objeto, se reconoce de alguna manera en el nuevo objeto, al que pasa a ser aplicado. Los metafísicos alemanes del s. XVII no sólo conocían, sino que con pequeñas modulaciones afirmaban la teoría del conocimiento de la Schola. Según ésta, si la iniciativa original viene de fuera, esta primera iniciativa tiene una limitada parte en la formación del objeto de conocimiento en comparación con la parte que en ella tienen las actividades formativas del sujeto. En la traslación de significado que nos ocupa se contiene, implícita pero claramente expresada, la convicción de esta participación del sujeto en la constitución del objeto del conocimiento. Tratamos de hacer ver que el nuevo concepto de objeto es inicialmente portador de un sentido especial, derivado de su más primitivo sentido (ens obiectivum y que se opone al que nosotros percibimos hoy en

la misma palabra. De los tres conceptos que Alsted distingue: conceptus formalis, conceptus obiectivus, conceptus obiectivus consequenter, el concepto formal es un equivalente escolástico del concepto subjetivo. El concepto objetivo, en cambio, según la referencia de Alsted a Fonseca: "Res vero proprie et inmediate per conceptum formalem representata dicitur conceptus obiectivus". Es preciso reconocer que ha sido la teoría del concepto objetivo la que ha hecho de esclusa en el tránsito del concepto de "objeto" desde el ámbito del sujeto al del objeto en la acepción moderna de ambos términos. Queda ahora en la comprensión de este concepto objetivo por los autores del siglo XVII una duplicidad de aspectos en la que insisten tanto Alsted como los otros. "Quia vero in quolibet obiecto duo sunt, materiale seu res considerata et formale seu modus considerandi..." Sólo Calov, con sobresaliente claridad, elaboró estos dos momentos del objeto, como el momento material proveniente de la res, y el formal proveniente del objeto del conocimiento, y distinguió intencionadamente entre obiectum y res, despertando un modo de pensar que si bien muy transformado ilumina radicalmente la aportación kantiana. *J. Gerardo.*

WOLFF, H. M.: *Die deutsche Aufklärung.* RevIntPhil 6 (1952) 356-371.

Hay que distinguir la "Aufklärung" alemana de la Ilustración francesa e inglesa. Hacia fines del siglo XVII, el burgués, apartado hasta entonces de las cosas del espíritu, quiere tomar parte en ellas. La "Aufklärung", como lo dice su etimología, pretende ilustrar a los no ilustrados, formar a los no intelectuales. Por eso tiene el carácter de una gran educación, que madura a mediados del siglo XVIII con Kant y Goethe. Existía una dificultad. La filosofía de entonces (Descartes y Spinoza) era impropia para los burgueses. Tenían que hacerse la suya. El punto de partida debía ser la utilidad. Se pueden distinguir tres periodos personificados en tres hombres. Thomasius, Wolff y Mendelssohn. Thomasius en su "Vernunft-Lehre" (1792) es escéptico, nominalista. La razón sólo alcanza rápidamente este mundo y la vida humana. En su "Sitten-Lehre" (1692) desarrolla el ideal burgués y lo entronca en Lutero. Difiere de éste en que no funda el principio de la utilidad en la fe sino en la razón. El bien más grande del hombre es amar a los otros hombres con amor racional. En la segunda parte de su "Sitten-Lehre" (1796) concede que esto conduce a un error al sobrevalorar las facultades del hombre. Así fracasó su ética y volvió a un "pietismo" protestante. Wolff está muy próximo a la escolástica, sobre todo a Santo Tomás. Las cosas pueden ser comprendidas en los conceptos. Wolff confía en la razón. El hombre, a pesar de su limitación, está llamado a participar de Dios. Ambos pertenecen a la misma clase de seres, con diferencia meramente gradual, no esencial. El Deus absconditus de Lutero es sustituído por el Dios racional. Coincide con Thomasius en que el hombre debe amar al prójimo. Pero da un paso más según su metafísica. "El hombre debe ansiar la perfección completa de la razón." Wolff tiende un puente entre la "Aufklärung" y la escolástica y supera la tendencia ascética de la primera fase. Mendelssohn superó, con el sentimiento, lo negativo de Wolff. El Eudaimonismo sintentiza la última fase de la "Aufklärung". El hombre puede abandonarse a sus deseos, porque estos le conducen a su mayor perfección. No cae en el hedonismo porque tiene una escala de valores. Lo primero es el bien y luego viene la verdad, lo bello, lo agradable y, por fin, lo útil. Hoy se desprecia la "Aufklärung", considerándola como un movimiento pedante, pero fué "conditio sine qua non" del desarrollo ulterior. *J. Gerardo.*

BELARAL, I.: *La crise de la géométrisation de l'univers dans la philosophie des lumières.* RevIntPhil. 6 (1952) 337-356.

Descartes pretendía fundamentar la metafísica y la ciencia mediante la deducción fundada en ideas y juicios evidentes por sí mismos. Leibniz, y posteriormente D'Alembert van limitando más y más este fundamento pretendido por Descartes. El pensamiento filosófico aparece, cada vez más, como de orden diverso del matemático. Para Descartes, supuesta la racionalidad del Universo, el pensamiento es criterio de existencia. Newton, al aplicar las matemáticas a la física, contradice el intento cartesiano. Las matemáticas nada nos dicen de la naturaleza de lo medido. La trayectoria de Descartes, Leibniz, Newton, D'Alembert se dirige hacia el positivismo. La separación de los formalistas para quienes la definición es una regla operatoria y la fuerza demostrativa está en el formalismo del pensamiento ciego, y los intuicionistas que tienen

una aritmética del Universo, por puntos, y rechazan como sospechoso lo irrepresentable, tiene lugar al buscar solución a problemas físicos. La disputa de "las fuerzas vivas" pone en claro que las matemáticas no pueden deducir la naturaleza del mundo. La unificación comienza de abajo arriba en contra de Descartes. La unidad se busca por inducción. Toda metafísica deductiva es vana. La filosofía de las luces se hace fenomenista y a veces fenomenológica. Se hace una "metafísica inductiva". La naturaleza se hace autónoma por la crisis de la geometrización. Descartes y Leibniz nos pueden llevar al ateísmo. La crítica de la razón pura está en la filosofía de las luces fuera de su criticismo. El fin del conocimiento queda, pues, dirigido al hombre y a buscar su progreso. *J. Echarri.*

ADRIANI, MAURILIO: *Le "Lettere sul dogmatismo e il criticismo" di Schelling nelle considerazioni di un lettore contemporaneo.* GiordiMet, 8 (1953), 439-459.

Las cartas sobre el dogmatismo y el criticismo, hasta ahora descuidadas, son el índice del mejor Schelling y ayudan a una revalorización unitaria de su pensamiento. Es su primera obra independiente. Su motivo, la polémica contra los kantianos de Tubinga. Reacciona enérgicamente contra el dogmatismo en que incurren los kantianos oficiales al admitir un Ser superior con los postulados de la razón práctica negados antes con el criticismo de la razón pura. El punto de partida de Schelling es el Dios moral. Hay una lucha en el hombre al enfrentarse con la idea del Absoluto en la afirmación categórica de sí mismo. A la experiencia del Absoluto contribuyen tanto la razón teórica como la práctica. La ley moral es anterior a Dios y se encarga de señalar a la causalidad de este último los límites compatibles con la libertad del hombre. La razón pura da la idea de Dios, la práctica realiza esa idea. Dios no es un objeto, sino el sujeto centro de toda la filosofía. Schelling funda su criticismo en la idea de un Dios moral y de una doble vía: teórica con la teoricidad negativa de la razón y la positiva de la fe, y práctica como realización de la idea de Dios en la experiencia de la libertad. La salida del Absoluto origina la génesis de la filosofía al establecer la lucha de lo múltiple contra la unidad originaria. Para decidir esta lucha en el terreno de la razón pura son posibles las dos soluciones: criticismo y dogmatismo. Con esto sentimos la necesidad de resolver el problema en otro terreno: el de la razón práctica. A la teórica estática compete la impostación del problema, la práctica dinámica lo resuelve. La libertad se encargará de decidir en la práctica cuál de los dos sistemas de la teórica es el verdadero: "debemos ser lo que queremos ser teóricamente". Este deseo de devenir engendra el conocimiento de nosotros fruto de la libertad. En esta experiencia personal aparece la identidad del Yo con el Absoluto, en la que desaparece la dualidad objeto-sujeto, dogmatismo-criticismo. La libertad ha escogido el criticismo acercando a Dios a nosotros, y fundiendo todos los sistemas en la unidad romántica de la experiencia concreta. *S. Gómez Nogales.*

BRUNELLO, B.: *Profilo speculativo di Rosmini.* Sapienza, VI (1953), 272-289.

Sin intención alguna polémica se exponen los puntos fundamentales de la filosofía del tan discutido abate Antonio Rosmini-Serbati, de cuya muerte se celebrará pronto—1955—el primer centenario. Rosmini, ante todo, buscó y amó en sus investigaciones únicamente la verdad, y, persuadido de haberla encontrado en su sistema filosófico, lo llamó "el sistema de la verdad". En el centro de éste se halla el problema del conocimiento, solucionado por la idea intuída del ser, idea, por otra parte, directriz de toda la filosofía rosminiana.

Se pone después de relieve el carácter de "sabiduría" del sistema filosófico presentado, con sus dos elementos de "verdad" dirigida a la práctica y "voluntad" conforme del todo con la verdad conocida, o sea: conocimiento y virtud, los cuales transportados al orden sobrenatural constituyen la verdadera sabiduría cristiana, cuya obra consiste precisamente en la caridad practicada en la verdad.

Por último, se indica la concordia de la filosofía rosminiana con el pensamiento contemporáneo que se desvanece en el existencialismo, la forma más exasperada del subjetivismo; ya que Rosmini, no sólo valorizó el principio fundamental de la objetividad, sino que a la vez satisfizo las exigencias de la subjetividad.

Trazas de la filosofía rosminiana se encuentran ya en algunos movimientos filosó-

ficos modernos, a veces no aptos; y un estudio sincero y orgánico de la verdad en todo el sistema debería superar muchos prejuicios aún existentes contra la filosofía del abate Rosmini. *A. Fabrat.*

GIORGIANNI, VIRGILIO: *Il trascendentalismo metafísico rosminiano.* GiordiMet, 8 (1953), 541-549.

Toda investigación éticojurídica, según Rosmini, se basa en la persona. A su vez, la idea del ser es el fundamento ontológico de la persona. El universal está en el ente finito, pero no en el real finito. El ente es el compuesto mental de la esencia, que se ve en la idea, y de lo real. Este acto sintético del conocimiento, afirmativo de existencia, es una recreación del ente finito, por la que la mente repite en términos humanos el acto creador divino. La diversidad no proviene del ser o de lo real, sino de la esencia que no es ser. Pero la esencia no es inteligible más que en el ser, luego para que una cosa entre en el horizonte cognoscitivo, la mente tiene que tener "ab origine" la idea del ser posible en universal que abarque la posibilidad de todo real finito conocido. La afirmación del ente finito implica el ente indeterminado o posible que presta su ser a la esencia entendida por el entendimiento. Luego el acto puro ideal del ser común a todos los entes y anterior a ellos es intuido por sí sin discurso mental. Para que haya dialéctica racionadora falta lo real, término de la posibilidad del ser ideal. Este ser ideal es inmutable, infinito, indeterminado y condición de la posibilidad del conocimiento, por lo tanto algo divino. No es ni lo real finito, ni lo real infinito, sino la "tabula" aristotélica sobre la cual la mente va estructurando lo finito y lo infinito. Anteriormente a esta estructuración está presente a la mente constituyéndola como inteligente, sin ser todavía razón hasta que esté fecundada con el contenido material de la actuación del finito o del infinito. Esta abstracción increada y divina del ser ideal humano se da también a su modo en Dios, ya que es la expresión de lo que hay de común a Dios y a las criaturas. La idea del ser se comunica a la mente humana mediante la abstracción que Dios hace al pensar libremente su propia actualidad infinita, es como el medio formal en que la mente conoce todos los abstractos y entes subsistentes. Este ritmo dialéctico se realiza en Dios cuando su pensamiento va desde la visión de su naturaleza a la virtualidad del ser inicial en el que Dios conoce todo. Por la creación este ser virtual se desprende de su fundamento real divino y es comunicado al hombre constituyendo su ser espiritual, su inteligencia y su persona. Pero al conocerse la mente humana siente que la actuación del ser ideal es limitada y nace de esta insatisfacción una tendencia hacia lo sobrenatural. De esta manera el ser ideal fundamento de la persona, lo es también de la comunicación y de la sociedad y de toda relación éticojurídica. *S. Gómez Nogales.*

BOZZETTI, G.: *Il principio unitario della filosofia rosminiana.* GiordiMet, 6 (1953), 225-233.

La visión filosófica de Rosmini es la vida como "tendencia afectuosa del ser hacia el Ser", pero él cree en el ser en un sentido diverso del de Hegel. Es característica suya buscar en lo íntimo nuestro para descubrir la presencia del objeto, del ser como objeto formal de la mente, que me hace decir: yo existo. Con él encuentro la verdadera fuente de mi subjetividad: el sentimiento corpóreo e intelectivo que constituyen una unidad: mi realidad. La actividad individual, bajo el principio de soberanía en su existencia, nos da la persona que según Rosmini en su intimidad más íntima es anhelo de virtud y felicidad porque el hombre es participación de una entidad infinita.

El interés actual de la filosofía de Rosmini está en que pone a la persona como centro del derecho y en esta valoración de la persona humana consiste el principio unitario de toda su filosofía. *S. Gómez Nogales, S. I.*

BLAISE ROMEYER: *Auto-critique de Kierkegaard.* GiordiMet, 6 (1951), 394-407.

Kierkegaard comenta brevemente sus escritos—estéticos, filosóficos, religiosos—en "Point de vue explicatif de mon oeuvre". La vuelta de la estética y de la filosofía son para él dos caminos hacia lo religioso, hacia lo cristiano. El uso de la estética es una mayéutica prudente del escritor religioso y una buena manera de presentarse como escritor en la cristiandad. Sin embargo, es preciso superarla y, en cierto modo, negarla de sus seducciones.

También es preciso volver del sistema, de la especulación. La abstracción no sirve

para revelarnos el acto concreto de existir en su sentido pleno, es decir, cristianamente. El papel de lo "general" y de la "ética" es el de un mero tutor provisional. Todo esto ha de ser trascendido por la fe, fe como la de Abraham que, superando el preludio natural de la resignación, llega hasta el amor apasionado de Dios. La fe comienza donde termina la razón. Este fideísmo irracional de K. necesita una mayor explanación, a vista de sus propias obras, sobre todo "Miettes" y "Post-Scriptum".

Kierkegaard niega valor de verdad—para un hombre—a la reflexión objetiva, que aleja del sujeto, cuyo ser o no ser objetivamente es infinitamente indiferente. Es un fallo de K. este oponer el aspecto objetivo y subjetivo de la reflexión. La reflexión es tanto más interiorizante y subjetiva cuanto más rica en objetividad racional. Sin embargo K. no elimina el valor de lo racional concreto y personal ("prise de conscience de la respiration des êtres en nous"). Tiene valor de verdad fragmentaria y es un preludio existencial de la fe en Cristo. Pensar no es creer, pero tiene también su valor.

Para K. la verdad es una síntesis: Inserción en nuestro espíritu creado de la verdad eterna creadora. Y esto, sin poner en juego ninguna dialéctica o metafísica racional. Existe una dialéctica de la paradoja; Dios nos es paradójico y extraño excepto en el momento de la pasión. Sin embargo, aun en la cumbre de la pasión, no eliminamos, sólo sobrepasamos, lo existencial inferior en nosotros, lo humano. Eliminamos lo infrahumano: la inmanencia lógica, la indiferencia estética, el confort moral. Por estos caminos marcha K. en su dialéctica existencialista del conocimiento de Dios y de la inmortalidad del alma.

La verdad absoluta, para K., es la paradoja suprema de la fe cristiana que contradice las banalidades objetivas. Sin embargo, la verdad eterna, esencial, no es paradójica. Es paradoja mi verdad de creyente en Cristo, conocida, en el plano objetivo, como absurda e inasequible para mí. Afirmar que el cristianismo es la paradoja absoluta es decir que la especulación es completamente inepta para mediatizarlo. Así, no podemos ni debemos racionalizar el cristianismo. Hay hasta que amar con pasión de infinito el martirio de creer contra la razón. Es ridículo el intento de componer el cristianismo con lo objetivo. El mensaje de Cristo no se transmite en tesis racionales. Pero tampoco Dios se comunica a sus criaturas directamente. Sólo por la vía de la subjetividad, en la interioridad de la actividad autónoma.

La producción religiosa—comentamos con la brevedad del autor—se desenvuelve, como toda su obra, en el plano de la reflexión. Así sus escritos religiosos tienen un influjo humildemente indirecto. *S. Gómez Nogales, S. J.*

MOURANT, JOHN, A.: *The place of God in the philosophy of Kierkegaard.* GiordiMet, 8 (1953), 207-221.

El sentido religioso de Kierkegaard, exaltado por muchos de sus admiradores, en contraposición con el ateísmo de existencialistas posteriores, no hay que tomarlo muy en serio. Su filosofía, más que en Dios está centrada en sí mismo. Niega Kierkegaard toda validez a las pruebas racionales de la existencia de Dios. Esta no es nada objetivo, sino algo meramente subjetivo, cuya significación estriba en la relación de un desconocido a los intereses y deseos del individuo. Este desconocido es captado no por el entendimiento, sino por la fe. La fe arriba a la verdad en la intensidad de los sentimientos, intereses y pasión del individuo sin ningún contenido intelectual u objetivo. Según Kierkegaard, nada importa que se adore al verdadero Dios o a un ídolo, lo que importa es la intensidad de la adoración. La misma existencia histórica de Cristo está teñida del subjetivismo kierkegaardiano. Todo es subjetivo en la religión de Kierkegaard. "Parece, pues, que tanto filosóficamente como teológicamente hemos llegado a un virtual solipsismo". *S. Gómez Nogales, S. J.*

BONETTI, ALDO: *Il concetto di realtà come atto creativo nel pensiero di Vicenzo Gioberti.* RivFilNeos, 45 (1953), 310-328.

Para Gioberti, como es sabido, el Primer Ser es la primera idea subsistente, y la primera idea nuestra. Mas en esa primera idea no conocemos a Dios como esencia absoluta, sino bajo la fórmula: 'el Ente crea los existentes': tal es el contenido de su *Protología*. Su Metafísica consiste en desarrollar estos tres conceptos: Ente, Creación, Existente.

El ente no es sino Dios intuído como creante. La creación no es sino la actualidad divina, que se verifica necesariamente en Dios y contingentemente en las creaturas.

Y el existente, ¿qué es? ¿Cuál es su realidad? El existente creado no tiene un acto de existir que le sea propio e intrínseco: su realidad toda consiste en ser una relación al Acto Creativo, sin ser intrínsecamente ser o realidad. Mas como el acto creativo, como se dijo, no es sino la actualidad misma de Dios, en cuanto que se verifica necesariamente en Dios y contingentemente en las creaturas, se pregunta: ¿cómo se relaciona la realidad creada con esa actualidad divina?

Siempre ha habido dos interpretaciones del pensamiento de Gioberti. Una, como la de G. Gentile, que dice que para Gioberti la realidad del existente no es sino la misma realidad inmanente de Dios, y así hay que contar a Gioberti entre los *panteístas*. Otra, como la de Stefanini, sostiene que el pensamiento y la expresión de Gioberti se acomoda perfectamente a la ortodoxia católica. Bonetti afirma, por su parte, que Gioberti no es panteísta: constantemente afirma que Dios es distinto del mundo y proclama su trascendencia infinita. Pero tampoco hay que decir que su pensamiento o su expresión es católica. Para Gioberti el existente no tiene realidad intrínseca, sino que toda su realidad es la relación a Dios: la expresión católica es que la creatura tiene una existencia intrínseca y propia, la cual recibe de la acción de Dios, y toda esa realidad intrínseca, así en la esencia como en la existencia, dice relación de dependencia y de imitación deficiente con relación a Dios. *J. Hellín.*

PISANI, L. M. PROTO: *Il sentimento nella Filosofia di Gentile*. RivFilNeos, 45 (1953), 329-439.

El actualismo de Gentile expresa su doctrina acerca del ser en el sentido plenamente idealista. Los anteriores idealistas habían dicho que toda la realidad es producción del pensamiento en cuanto pensante, pero que el pensamiento pensante ya no era producción del pensamiento, sino que era la realidad primigenia que se presupone al pensamiento y es independiente de él. Gentile les echaba en cara que eso era quedarse todavía en las posiciones de Kant, que presuponía un número independiente del pensar. Para Gentile el mismo pensamiento pensante es producción del pensamiento pensante, y así la realidad se había de concebir como el pensamiento que pensándose se crea. No hay, pues, nada que no sea fruto del pensamiento pensante. Pero ahora Gentile ve lo absurdo de tal posición, porque en esa teoría no se explica ni el absoluto, que a todo trance hay que salvarlo, ni el arte. Por esta causa ha venido a su teoría del sentimiento. Hay que poner algo que sea el principio de la realidad, y que dé un sentido y un valor al pensamiento pensante, y ese algo es el sentimiento, que llama con ese nombre para nombrarlo de alguna manera, ya que lo entiende en sentido muy diverso del que tiene comúnmente. *J. Hellín.*

G. BONTADINI: *Ugo Spirito e la dissoluzzione del problematicismo*. RivFilNeos, 45 (1953), 198-222.

El autor analiza el último libro de Ugo Spirito, que es 'La vita come amore', (Firenze, 1953). Consideraba, ante todo, la relación de este volumen con las otras obras del mismo autor. Spirito había pasado del actualismo de G. Gentile a una forma de problematicismo 'situacional', y ahora, advirtiendo la contradicción interna del problematicismo, toma una nueva posición, que formula con la palabra 'amor', en que, según parece, queda tan problematicista como antes, pues insiste en que el principio de identidad y el de contradicción son falsos.

En esta nueva posición pretende superar la oposición de sujeto-objeto en una síntesis superior, quiere abstenerse de todo juicio de valor o de verdad, y rechaza la necesidad de tener por irreal lo negativo. La pretensión de abstenerse de todo juicio de valor o de verdad es el último extremo a donde le ha llevado su problematicismo, que consiste en la lucha e indecisión entre el sí y el no; y afirmar la irealidad de lo negativo, sería tomar una posición estrictamente metafísica, cosa que Spirito quiere evitar.

Ugo opone su concepción del amor a la concepción cristiana del amor, porque ésta se funda en una metafísica y, por tanto, en una ley. Mas la necesidad en que se ve Spirito de apoyarse en la concepción del ser real, demuestra lo contradictorio de su posición.

Ugo Spirito ataca desmedidamente a la Iglesia, diciendo que no ha sabido vencer el intelectualismo, que es lo más opuesto a ella, y se deja arrastrar por la necesidad de

formar juicios, lo cual es contra el Evangelio, "nolite iudicare"; ni ha obtenido conciliar la omnipotencia de Dios y su libertad, ni la necesidad de la gracia con la autonomía de la persona, etc. *J. Hellín.*

GILLON, L. B.: *La vita come amore del Prof. Spirito.* Sapienza, 6 (1953), 179-196.

El Profesor Hugo Spirito ha expuesto su concepción de la vida como amor; pero, aun siendo de alabar su sinceridad y deseo de ver convertido el odio hoy reinante en amor, no deben pasarse por alto las graves inexactitudes de diversos órdenes que su concepción filosófica del amor envuelve y su radical divergencia con la del Cristianismo. La vida—escribe el Profesor Spirito—hay que concebirla como *búsqueda,* o sea como conciencia de la propia contradicción y esperanza de superarla en el porvenir y, por tanto, como *arte* independiente de toda lógica y moralidad, que es gusto de no juzgar de nada, y como *amor* exigido anteintelectualísticamente. Con la historia religiosofilosófica a la vista—prosigue el citado Profesor—se asiste al empeño no conseguido ni por el Cristianismo ni por la Filosofía—si no es por el Idealismo—de superar el yo empírico y los juicios de valor; por lo que el amor cristiano es incapaz de satisfacer las exigencias del amor verdadero, que supone un proceso de unificación entre el sujeto y el objeto, y, con la supresión del juicio de valor, suprime el mal y el pecado. Inexactitud fundamental histórica del Profesor es creer que la Iglesia Católica se haya inmerso en la corriente histórica occidental y desertado así de su presunto original anteintelectualismo. Otra inexactitud es que la Iglesia, precisamente por su intelectualismo, no haya conseguido ser la religión del amor, como había prometido; ya que es falso que su posición dogmática impida el amor al prójimo, aun al pecador —que no se identifica con el pecado—, y que la salvación propia, impuesta, implique algún egocentrismo en el amor cristiano, subordinado como está al amor de Dios sobre todas las cosas, del mismo modo que el necesario orientamiento de todo hacia Dios implique en Este egoísmo alguno. Es también inexacto que la Iglesia no haya sido desde sus principio 'intelectualista", con un intelectualismo sano, abierto a la trascendencia, al que se opone el moderno antiintelectualismo, aunque no sea generalmente tan radical como el del Profesor Spirito. Este, en efecto, rechaza, de palabra, la posibilidad de emitir juicios de valor, lo que equivale a renunciar a la vida del espíritu y a la propia conciencia; si bien, de hecho, emite muchos, por ejemplo, sobre el Cristianismo, los sistemas filosóficos, etc. La posición del Profesor Hugo Spirito lógicamente lleva: con la supresión del juicio de valor, a un escepticismo radical; con la disolución del yo empírico en la pura afirmación del objeto, a la supresión de la personalidad; y, con la incertidumbre del porvenir, a una total desesperación. *A. Fabrat.*

ALCORTA, J. I.: *Existencia, libertad y opción en el existencialismo.* RevEstPol, 61 (1952), pp. 127-132.

El autor trata de establecer las relaciones entre las nociones de existencia, libertad y opción tan compenetradas en el existencialismo. Después de analizar la existencia, como subjetividad, opuesta a toda idea u objetivación, expone su relación con la libertad, fundamento último de la existencia. Queda así trastornado el sentido tradicional de libertad. Esta libertad no es cuestionable ni demostrable, pues con la misma cuestión queda fundada, puesto que es el último fundamento de mi ser, de mi yo personal. Así, pues, existencia y libertad son inexpresables. Jaspers recurre, para darlas a entender, al juego de las paradojas; en ellas aparece la libertad como fundamento de la existencia, o de lo que debe ser, o posibilidad de elección.

Para Heidegger el hombre, la existencia (ahí-esencia), sobrenada sobre el no ser en los modos de vivir auténticamente, mediante la opción. Esta, empero, está fuera del área de la voluntad. La opción, lo mismo que la existencia y la libertad, no se particulariza, sino que está radicada en un centro íntimo; en ella yo, dice Jaspers, me elijo a mí mismo, no un modo de ser, sino el mismo ser. Con esta nueva concepción de libertad y elección queda totalmente cambiado su sentido y su relación con el orden moral, punto cructal que el existencialismo, aun admitiéndolo como el origen de toda imputabilidad, no ha logrado esclarecer. *L. Salcedo.*

DÍEZ DEL CORRAL, L.: *Ortega ante el Estado.* RevEstPol, n. 69 (1953), pp. 3-21.

Si, como Ortega denuncia, es grave el problema del hombre especializado, especie de *sabio-ignorante,* más peligroso es, sin duda, ese problema en el conocimiento cientí-

fico del Estado mismo. Cierto que su complejidad y continuo crecimiento no debiera ser óbice para su estudio completo; sin embargo, pocos son los autores capaces de un amplio vuelo intelectual acerca del Estado; se han convertido de doctrinarios en funcionarios del mismo. Ortega distingue entre el político y el intelectual; el primero hace política, el segundo, definiciones; sus labores son opuestas, pero complementarias. Por eso el Estado necesita del pensador político, su profeta. Hoy día se ha perdido el sentido político y no queda sino un pensamiento de apoyatura alzado sobre los hombros de pensadores más señeros del pasado. La culpa de semejantes deficiencias hay que buscarla no sólo en la complejidad de los problemas, sino en la falta de *filósofos*. Desde Nietsche ha desaparecido la especulación políticofilosófica. Ortega es uno de los poquísimos filósofos que no vuelven las espaldas a la *temática del estado*. Así, temprano empieza él clamando por el grupo que restaure la vida política española desde la entraña de la vida nacional en su *Vieja y nueva política;* después, en otros escritos va trazando más o menos directamente su teoría del Estado, su origen, su desarrollo histórico... Como el Imperio Romano, así todo fenómeno político será para Ortega una encrucijada.

La visión histórica del Estado combínase en Ortega con una profunda visión sociológica. La libertad y el mando se encuentran en implicación constante. Su visión de los problemas políticos es flexible y al mismo tiempo central y superideológica; su concepción del Estado se encuentra en estrecho enlace con su idea de las crisis históricas, y su visión de lo político, que es amplísima, dinamiza y espolea hacia el futuro. Estos pensamientos acerca del Estado plantean problemas que Ortega no soslaya; es una de las cualidades de Ortega, que no se cierra sobre sí mismo, sino que se abre a la interrogación y al diálogo. *L. Salcedo.*

De Vleeschauwer, H. J.: *De Benedetto Croce a Arnold Geulincx, o el criterio "verum est factum"*. RevFil, 12 (1953), 259-282.

Vico es una de las fuentes, tal vez la más importante, de la gnoseología histórica de Croce. De él toma el criterio general de la verdad, "verum est factum", en oposición a la claridad o evidencia cartesiana. Pero según el autor, este criterio tiene una más larga y numerosa ascendencia dentro de la filosofía occidental, aun sin saberlo sus propios representantes. En este artículo se limita el autor a hacer la genealogía del criterio crociano a partir de la generación anterior, dejando para otros artículos la exposición del mismo desde la Patrística hasta el siglo XVII. Y encuentra, en efecto, al verdadero autor e inspirador de este criterio en el filósofo flamenco Geulincx. De él, a través de Vico, pasa a Croce.

En la primera parte del trabajo estudia la posición de Croce y de Vico. Resumiendo en diez proposiciones la epistemología de Croce aparece que en el *facere* es dónde y cómo el pensamiento se conoce a sí mismo. No hay realidad fuera de este *facere* o *fieri*. Así se comprende su historicismo epistemológico. Para Vico, a su vez, el entendimiento no conoce más que la historia, porque es la única cosa que el hombre puede afirmar que ha hecho.

En la segunda parte el autor nos adelanta algo de un estudio monográfico en dos volúmenes sobre el pensamiento de Geulincx. Es discípulo de Descartes, sobre todo adopta su metodología y comienza por una duda metódica, por un *cogito*. A partir de este "cogito" elabora su criterio de verdad, "Quod nescis quomodo fit, id non facis". Tal principio, así enunciado, parece tener resonancias de un ocasionalismo, al menos mitigado. Pero el ocasionalismo está lejos de ser el rasgo característico de su sistema. El principio *Quod nescis* no tiene otro sentido que el *Verum est facere o factum* de Vico: Geulincx ha sido el verdadero antecesor e inspirador del criterio viquiano, que tanto influyó en Croce. *B. P. Argos.*

Carlini, Armando: *Attualismo e fenomenismo teologico nel pensiero di M. Blondel*. GiordiMet, 8 (1950), 160-184.

Reconoce como maestro suyo y de los pensadores cristianos modernos a Blondel. A él debe el haber roto con el actualismo de Gentile por medio de una interioridad como problema de adecuación de sí consigo mismo y de una tensión continua para conseguir tal adecuación a través del mundo de la exterioridad. Tres fueron los puntos centrales tomados de Blondel: distinción en el acto entre pensamiento y acción;

distinción entre el mundo de la exterioridad como objeto de la conciencia y mundo históricosocial como objeto de la acción, siempre el mundo con su sentido fenoménico; descubrimiento de la trascendencia en la dialéctica del acto repensando las tres clásicas vías de las pruebas de la existencia de Dios. Blondel supera a Bergson. Siguiendo la línea de Ravaisson en su crítica del positivismo y del idealismo y haciendo una síntesis del fenomenismo de Renouvier y del actualismo de Lachelier se adelanta al actualismo de Gentile. Su acto está como dividido de sí mismo en su interioridad y anhelando llegar a ser él mismo, en virtud de otro acto que trasciende su alteridad e incompleción, a través del mundo fenoménico de la experiencia y del éticorreligioso y por medio de la fe en la vida divina que ilumina el proceso fenomenológico dando un sentido de vida espiritual. Con esto superaba al mismo tiempo la dialéctica idealística y la tradición escolástica de una filosofía "separada" de la fe. Va recorriendo después las ideas de l'Action para concluir que en conjunto le parece lograda la inserción del problema cristiano en un pensamiento genuinamente moderno. También él cree que ha conseguido "envejecer a la apologética tradicional, encerrada dentro de los esquemas de la Escolástica haciendo del pensamiento cristiano un problema de vida interior en conformidad con la inspiración más auténtica del agnosticismo". Hace algunos reparos al sistema de Blondel, especialmente con respecto al Ser Necesario. No está de acuerdo con las desviaciones que siguieron a la primera *Action* en las discusiones interminables entre natural y sobrenatural, entre inmanencia blondeliana y trascendencia de la ortodoxia católica, para defenderse contra las acusaciones que suscitó la primera *Action*. Los cinco temas de la gran trilogía no pueden compararse con el volumen originario. Con un error inicial de origen escolástico no logra en la trilogía refutar eficazmente a Bergson ni a Gentile.

*S. Gómez Nogales.*

CRIPPA, ROMEO: *Nota sulla "concretezza" blondeliana.* GiordiMet, 8 (1953), 550-554.

La lectura atenta de Blondel deja en el ánimo un sentimiento de insatisfacción. Existe en su filosofía la fascinación de una argumentación fenomenológica de lo concreto y de su inserción vital en el Cristo Mediador. Pero no da oídos a la problemática de la autoconciencia y deja a un lado la misma función abstractiva del pensamiento. Blondel no ha visto que toda su concreción es una representación y un acto de fe y que en último término la opción por el Cristianismo es gratuita, ya que le falta al análisis de su situación concreta el fundamento de su postulación racional. Por su fidelidad realística a una tradición introspectiva queda lejos del problema más vivo de la exhaustividad del pensamiento, según el cual la concreción se presenta no como dato que sirve de base, sino como un elemento de crisis. Absorber lo corpóreo con una verdadera simbiosis asimilativa es imposible y Blondel al aceptarlo como real y evidente ha demostrado la infecundidad y lontananza de su sistema.

*S. Gómez Nogales.*

REYMOND ARNOLD: *Louis Lavelle et la philosophie de la spiritualité.* GiordiMet, 4 (1952), 479-485.

Aun cuando difícil de reducir a unas directrices nítidas, Reymond intenta sintetizar el sentido espiritualista de la filosofía de Lavelle a base de las tres conferencias de Génova del 51, el primer volumen del *Traité des valeurs* y las consideraciones que prologaron *L'existence de Dieu,* de Sciacca. La filosofía de Lavelle puede definirse, según Reymond, como una filosofía del Acto espiritual, o tal vez mejor, como un intento metafísico de justificación de la realidad espiritual. Intenta descubrir, viéndolas, las condiciones, tanto externas como internas, en las que el hombre puede tender a la plenitud de la vida de su espíritu. Hasta coronar todo con su doctrina de la participación, según la cual nuestra existencia no se nos revela sino como participación limitada de la actividad del Espíritu y de lo Absoluto. La actividad de la razón juega allí un papel trascendente que Lavelle no está dispuesto a debilitar en favor del iluminismo o la paradoja.

*S. Gómez Nogales.*

BERGER, GASTON: *Le temps et la participation dans l'oeuvre de Louis Lavelle.* Giordi Met, 4 (1952), 451-460.

Para Berger no es posible abordar la "obra" de Lavelle; es decir, su originalidad e íntima coherencia, sino desde la perspectiva del tiempo y la participación. En rea-

lidad, toda verdadera filosofía, sanamente equidistante de los dos naturalismos, el del panteísmo y el del humanismo, tiene que centrarse sobre la participación como salida a la contradicción entre lo Absoluto y lo relativo en cualquiera de sus formas históricas: lo uno y lo múltiple para los antiguos, lo finito y lo infinito para la edad moderna y lo temporal y lo eterno para nosotros. Desde luego, según Lavelle, para la conciencia humana como para el Acto Absoluto, el ser está eternamente instalado en el presente. Lo que trasciende al hombre no es jamás el futuro ni el recuerdo, sino sólo una potencialidad transtemporal a la que eternamente está invitado a unirse. Y ello precisamente en el tiempo, que es justamente aquello que permite constituirse a nuestra individualidad sobre el plano auténtico del ser y en el ejercicio de la libertad. El tiempo llega a hacerse la condición del progreso de la conciencia. Lo que permite "constituir en el ser un ser que es el mío". La voluntad de inscribir "por un acto autónomo en el interior del ser eterno nuestro ser participado".

*S. Gómez Nogales.*

VIDAL, E.: *Diritto, morale, economia e politica nel pensiero filosofico giuridico di Giorgio del Vecchio.* GiordiMet, 6 (1953), 275-300.

Del Vecchio hace girar su filosofía del derecho en torno a la persona. Rechaza las interpretaciones del hombre como sujeto del derecho que se basan en un principio ínfimo y quiere que sea el hombre, sí, pero como sujeto pensante que trasciende hegelianamente lo fenoménico con sus ideas. El hombre obra no como individuo empírico (homo phaenomenon) sino como yo racional (homo noumenon). La moral trata del obrar de un mismo sujeto; el derecho de diversos sujetos. Hay que notar, sin embargo, que en este sujeto delvecchiano hay una antítesis de objetividad y subjetividad en la propia conciencia. Ahora bien, esa objetivación de la subjetividad no tiene aplicación al derecho, pues el mismo Del Vecchio la rechaza contradiciéndose. Cree que la conciencia tiene su fundamento moral en la *alteritas*, en que exista *el otro*, y de ahí deriva la aprioridad de la subjetividad constitutiva del hombre. El derecho se entenderá como libertad subjetivo-objetiva en la coexistencia. Aunque derecho y moral sean cosa diversa han de armonizarse, porque el hacer humano es uno sólo.

Del Vecchio refuta la teoría de la estructura económica de la sociedad que defendió Marx y recientemente Croce. Finalmente relaciona los conceptos de derecho y Estado: éste deriva de la cooperación de los individuos en un sistema de vida, y el problema de la política es el de establecer las maneras de cooperación.

*S. Gómez Nogales.*

BATTAGLIA, F.: *La nuova filosofia di Karl Jaspers.* GiordiMet, 6 (1953), 234-274.

Jaspers, en su época anterior a la publicación de *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, había querido evadir la existencia del mundo y el tiempo hacia lo trascendente. Ahora replantea estos problemas y los resuelve en una intrepretación de la historia que se basa en la unidad clarificante de lo trascendente que nos descubre el sentido de lo mundano y lo existencial. El hombre se integra así en su existir temporal hacia el Uno Trascendente. La historia se declara. Para ello Jaspers la somete a un original análisis en que se exponen desde diversos puntos de vista los temas de la existencia histórica del hombre, la ciencia, la técnica, el arte. Hay una semejanza entre Hegel y Jaspers al querer sintetizar en unidad las antítesis de temporal y eterno que se implican en la existencia humana a través de la historia. Sin embargo, el que todos los problemas se vean desde un ángulo meramente existencial, sin racionalizarlos por la lógica, hace que su valor no parezca el de una manera nueva de solución, sino el de la constatación de un dato más para considerar los temas tratados.

*S. Gómez Nogales.*

VALORI, PAOLO: *Essenza e significato della fenomenologia husserliana.* GiordiMet, 8 (1953), 222-232.

Tres son las interpretaciones de la fenomenología husserliana: las de tipo realista y la idealista. Todas coinciden en admitir como esencial el problema del método, pero cada una se fija en modalidades distintas de la fenomenología. Después de señalar el autor la trayectoria del pensamiento husserliano reduce su sistema a los siguientes capítulos: restaurar la filosofía como ciencia en sentido estricto, arribando a la ontologicidad eidética por medio de los postulados lógicocríticos; establecer el

método fenomenológico, que consiste, negativamente, en un radical *voraussetzunglosigkeit*, y, positivamente, en la intuición inmediata; una actitud espiritual de *epojé* como introducción al reino de la teoricidad absoluta; la metafísica de un idealismo trascendental pluralista, personalista y monádico. La clave de toda su fenomenología quedaría cristalizada en este principio: rescate de la filosofía en cuanto cientificidad al mismo tiempo antinaturalista y antidogmática por medio de la intuición evidente de lo inmediato. Pretende superar la situación caótica de la filosofía restableciendo los derechos de la racionalidad metempírica. Pero por su fobia del sistematismo y metafisicismo incurre en una mezcla híbrida de sistemas. Es una especie de neocartesianismo florido en un terreno positivista, en el que contrasta la metodología y la metafísica. Lo más sugestivo de su fenomenología es la pretendida fidelidad a los datos inmediatos. Su éxito se debe más al método que a los resultados a que llegó Husserl.

*S. Gómez Nogales.*

ROMEYER, BLAISE: *Les "autres" d'après Sartre, Camus et Blondel.* GiordiMet, 8 (1953), 185-206.

La quinta etapa de *l'Action* blondeliana, con su carácter interpersonal del dinamismo humano, no es un anticipo del altruísmo cristiano. De acuerdo en el hecho de que el "problema de los otros" no inquietó nunca a los realistas y en la necesidad de una dialéctica a base del análisis fenomenológico concreto, Blondel y Sartre se oponen radicalmente en su interpretación del altruismo. Blondel funda su altruismo en la fenomenología del amor que asegura el conocimiento del "otro" y su reciprocidad y que es sublimado en el orden sobrenatural. Sartre lo funda en el conflicto con el "otro" por medio de su teoría "interexistencialista" de la "mirada". La mirada del "otro" me sustrae mi libertad. Tengo que buscar mi propio camino prescindiendo por completo de la mirada ajena que me despersonaliza. Este conflicto antialtruísta de "L'Être et le Neant" aparece mitigado y aun inexistente en "L'Existentialisme est un Humanisme". Camus basa su altruísmo en la rebelión. Sólo por medio de la rebelión el hombre se pone en contacto con el "otro", a fin de exigirle para sí y para los "demás" lo que debe ser y no es aún. *S. Gómez Nogales.*

# CRONICA

## ESPAÑA

*Instituto "Luis Vives".*

En el Instituto "Luis Vives" de Filosofía (Madrid) se han tenido las siguientes conferencias: *Un sistema de Lógica Modal,* por Miguel Sánchez Mazas; *El problema del saber físico,* por Carlos París; *Posturas de Descartes ante el problema del movimiento de la tierra,* por Constantino Láscaris Commeno. El Profesor argentino Octavio N. Derisi dió en el mismo Instituto tres conferencias, cuyos temas fueron los siguientes: *El ser y su contenido; Determinación del ser del hombre desde su raíz ontológica; Determinación del ser y modo del ser del hombre desde su vida.* El mismo profesor dió varias conferencias en distintos locales sobre *Existencialismo* y sobre *La situación actual de la Filosofía en la Argentina.*

*Sociedad española de Filosofía.*

El Rector y Profesor de Etica y Derecho Natural de la Facultad de Filosofía de Chamartín R. P. José M.ª Díez-Alegría, disertó brillantemente sobre el tema *Deber moral y responsabilidad.* Después de considerar la responsabilidad como función de la libertad, y de la libertad obligada, expuso el carácter originario del sentimiento de responsabilidad y del deber. Hizo un análisis de los pensadores católicos y de la evolución de sus doctrinas: la afirmación del caráter original, la atribución de un carácter derivado a la obligación moral y sentimiento del deber como producto de la razón razonante, Báñez, Suárez, Lugo. Una nueva línea de concepción originaria de la conciencia de la obligación tiene su origen en Gregorio de Rimini para formularse con más precisión en Ignacio Martins, Luis de Molina, Gabriel Vázquez, Rodrigo de Arriaga, seguidos modernamente por E. Elter, W. Rauch, F. Hurth. Expone a continuación el disertante la posición de Hugo Grocio y del pensamiento jurídico moderno, con la concepción laica de la Sociología, especialmente de Kant. Apunta a continuación los problemas que plantea en la Teología Católica la responsabilidad moral y el ateísmo, y estudia el deber y la responsabilidad moral en las Filosofías de la existencia y en las Eticas de la situación. Defiende por último la vuelta al sentido originario del deber moral y de la responsabilidad, donde la "hominidad" u "hombría" es un "sentido de ser moral", como unidad dialéctica de libertad, deber y responsabilidad.

*Otras actividades filosóficas en Madrid.*

Distinguidos profesores han desarrollado interesantes temas en otras conferencias. Anotemos entre otras las de D. Leopoldo Eulogio Palacios en el Ateneo de Madrid del 21 de enero al 11 de febrero sobre el concepto de ciencia con el siguiente temario: *Bosquejo de un cuadro de las ciencias. ¿Qué es conocimiento? Conocimiento espontáneo y conocimiento científico; la física, la ética y la lógica; la filosofía teorética, práctica y poética; Las ciencias teóricas; las ciencias políticas; Los cuatro tipos del saber; La enciclopedia científica;* y la del Dr. Angel González Alvarez en la Facultad de Derecho sobre *El dualismo esencia-existencia.*

*Instituto Filosófico de Balmesiana.*

Sobre el tema: *Existencialismo y Tomismo* pronunció una conferencia el Profesor Mons. Dr. Octavio N. Derisi el día 14 de enero en el Instituto Filosófico de Balmesiana de Barcelona.

En el mismo Instituto se ha celebrado por un grupo de profesores un cursillo de seis conferencias de cuestiones selectas de Filosofía, en las que cada Profesor expuso uno de los temas, eco de las inquietudes intelectuales de hoy y objeto actual de la atención preferente y estudio del disertante, con el siguiente programa:

*El valor de la razón, cuestión actual,* por el Dr. D. Pedro Font Puig. *Filosofía, Cristianismo y Magia en el sistema de Spranger,* por el Ilmo. Mons. Juan Tusquets. *Estado actual del problema de las antinomias o paradojas lógicas,* por el R. P. Juan. Roig Gironella, S. I. *Lo absoluto y lo relativo en la conducta moral del hombre,* por el R. Dr. D. Juan Ventosa Aguilar. *Las máquinas de pensar y la teoría de la abstracción,* por el Dr. D. Alejandro Sanvisens. *Precedentes antiguos del positivismo político,* por el Dr. D. Francisco Sanmartí Boncompte.

SUIZA

*Congreso Internacional de Filosofía de las ciencias.*

Del lunes 23 al sábado 28 de agosto del presente año 1954 se celebrará en Zurich (Suiza) el segundo Congreso Internacional de U. I. P. S.

*Fin del Congreso:* Proceder a una confrontación de los puntos de vista actualmente atacados y defendidos en Filosofía de las ciencias.

*Temas generales: a*) Confrontación de corrientes y puntos de vista, con la intención de precisar las oposiciones y subrayar las concordancias; *b*) Valor de la Filosofía de las ciencias para la investigación en general.

*Secretariado*: Forum Internacional de Zurich, Ecole Polytechnique Fédérale, 20d, Zurich 6.

*Circular posterior:* En una circular posterior se precisarán las condiciones de inscripción, el programa, la publicación de Actas, la cotización de los participantes, etc.

ALEMANIA

*Nueva revista filosófica.*

Ha empezado a publicarse una nueva revista filosófica alemana, cuyo título es *Philosophische Rundchau,* editada por Hans-Georg Gadamer y Helmut Kuhn en Tubinga. Será trimestral y dedicada preferentemente a la crítica de las obras filosóficas aparecidas especialmente en Alemania, sin exclusión de la producción filosófica occidental y, a ser posible, mundial. Pretende la nueva revista, además de orientar a los estudiantes, dar oportunidad a los jóvenes profesores para mostrar el resultado de sus investigaciones, y crear al mismo tiempo un ambiente de exigencia en los círculos filosóficos alemanes, elevando así su nivel científico.

ITALIA

*Primer centenario de la muerte de Antonio Rosmini, 1 de julio 1955.*

Bases del concurso para premiar con 500.000 liras italianas un estudio crítico sobre su Filosofía:

La Comisión Permanente del Consejo Organizador de los actos conmemorativos del Primer Centenario de la muerte de Antonio Rosmini, con el fin de promover el conocimiento y las investigaciones sobre el sabio pensador, convoca un Concurso para premiar el mejor estudio crítico que se presente sobre la Filosofía de Rosmini o sobre alguno de los aspectos fundamentales de la misma, de acuerdo con las bases siguientes:

1.° Podrán concurrir al Certamen los escritores no italianos, sin limitación de edad, condición o título. A los italianos que opten al premio se les limitan las condi-

ciones, requiriéndose que no hayan cumplido aún los treinta años de edad el 1 de noviembre de 1953 y que no sean profesores titulares de Universidad.

2.° Los trabajos serán inéditos, y se remitirán al notario Dr. Giuseppe Darioli, Domodossola, Provincia di Novara (Italia). Estarán escritos a máquina, a doble espacio, en cinco copias, y llevarán un lema que se repetirá en el sobre cerrado que contenga el nombre y dirección del concursante.

3.° Los trabajos pueden redactarse en latín, español, francés, inglés, alemán o italiano.

4.° El premio se fija en QUINIENTAS MIL liras italianas (500.000), y el trabajo galardonado quedará de propiedad de la Sociedad Editora "Sodalitas" (Domodossola-Milán), que lo publicará.

5.° El Jurado podrá señalar otros trabajos de mérito relevante presentados al Concurso, y podrá llegar a un acuerdo con sus autores para la publicación de los mismos.

6.° El plazo para la recepción de trabajos expira el día 30 de diciembre de 1955, y la concesión del Premio se hará pública antes del 30 de junio de 1956, en presencia del notario, abriéndose el sobre que contenga el nombre y la dirección del autor del estudio elegido.

7.° A las bases de la Convocatoria, así como a la concesión del Premio se procurará darles la máxima difusión.

8.° La Comisión calificadora estará integrada por el Profesor Giuseppe Bozzeti, de la Universidad de Roma, como Presidente; y por los profesores Dante Morando, de la Universidad de Pavía; Guido Rossi, de la Universidad de Padua; Miguel Federico Sciacca, de la de Génova, como vocales; actuando de secretario el Profesor Giovanni Pusineri.

9.° La Comisión se reserva la facultad de reclamar el asesoramiento de algún otro miembro, italiano o extranjero, si lo creyera oportuno dada la índole de alguno de los trabajos presentados.

10. Cualquier duda que suscite esta Convocatoria podrá ser aclarada por el secretario de la Comisión: Stresa, Provincia di Novara (Italia).

*El IV Centenario de la Universidad Gregoriana: 1553-1953.*

A mediados del siglo XVI, San Ignacio tuvo la feliz idea de fundar un centro de enseñanza de capital importancia. En él se formaría la juventud en piedad y letras y futuros sacerdotes de todas las naciones conseguirían el sentido católico y romano como antídoto contra el virus nacionalista y antirromano del protestantismo. Este centro, gracias a la donación de San Francisco de Borja, se abrió en las faldas del Capitolio el año 1551 con el nombre de Colegio Romano. Julio III le concedió la facultad de dar grados académicos el 3 de agosto de 1552 por medio de la Bula "Dum sollicita". En el mes de octubre de 1553, con grandes solemnidades académicas se inauguraron las cátedras de Filosofía y Teología. Este hecho puede ser considerado con toda razón como el comienzo de la actual Universidad Gregoriana. En 1567 pasaba del millar el número de sus alumnos. Por eso Gregorio XIII enriqueció a este "Seminario de todas las naciones", como él mismo lo definió, con una conveniente dotación y una nueva sede inaugurada por el Pontífice el 28 de octubre de 1584. Este acto de generosidad, que le constituyó como el verdadero "Conditor et Parens" del Colegio Romano fué la causa del actual nombre "Pontificia Universidad Gregoriana". En 1873 se trasladó al Palacio Borromeo hasta que en 1930, bajo los auspicos de Pío XI, inauguraba el actual edificio de la "Piazza della Pilotta". En 1920 vió por primera vez la luz pública la Revista trimestral de Filosofía y Teología "Gregorianun". El valor de las publicaciones de la Universidad es de todos conocido. Entre ellas ocupa un puesto relevante la producción filosófica, sobre todo en las colecciones "Analecta Gregoriana" y "Textus et Documenta".

Exactamente al cumplise el IV centenario de su fundación, en el mismo mes de octubre en que tuvo lugar su apertura, acaba de celebrar con toda solemnidad sus fiestas conmemorativas la Universidad Gregoriana. Vamos a entresacar de ellas lo que nos parece de más valor desde el punto de vista filosófico.

De las cinco Facultades que componen la Universidad, cada una organizó un

Congreso científico. Los cinco Congresos estuvieron funcionando a la vez. El R. P. Arnou, Decano de la Facultad de Filosofía, fué el encargado de organizar el Congreso de Filosofía. El 13 de octubre, a las seis de la tarde, tuvo lugar la recepción de los Delegados y Congresistas por el Rector Magnífico de la Universidad Gregoriana, R. P. Pedro María Abellán. A continuación nos reunimos todos en el "Aula Magna" para la sesión plenaria inaugural del Congreso científico. El R. P. Rector Magnífico, alma de todos los festejos y que en todo momento dió muestra de sus excepcionales dotes de organizador, leyó unas cuartillas de saludo y bienvenida a todos los allí presentes. El R. P. Boyer, Prefecto General de Estudios de la Universidad, dió una breve idea de lo que iba a ser cada uno de los Congresos. Al final todos oímos de pie el telegrama de adhesión al Papa, leído por el M. R. P. General de la Compañía de Jesús.

El día 14, a las nueve de la mañana, el "Síndaco" de Roma recibió solemnemente a todos los congresistas con un emocionante discurso de bienvenida en el suntuoso palacio del Capitolio, al que respondió también, en un italiano impecable, el R. P. Abellán.

El Congreso filosófico dividió su tarea en tres días. Para cada día se señaló un tema general. Dentro de cada materia había un relator general, que exponía las ideas fundamentales del tema. El primer día esta relación estuvo a cargo del Ilmo. Sr. D. Luis Raeymaecker, Presidente del Instituto Superior de Filosofía en la Universidad católica de Lovaina. Su discurso versó sobre lo que hay de característico en la prueba de la existencia de Dios que la distingue de las otras pruebas. Hay que buscar un punto de vista que abarque lo finito y lo infinito. Para la Escolástica, según el doctor lovaniense, lo único que estructura orgánicamente todo lo real, es el Ser. En él lo finito y lo infinito son correlativos La finitud implica multiplicidad y limitación. El infinito, en cambio, no se limita a la individuación, por eso es único y absoluto. El finito en su referibilidad a otros finitos, no puede constituir con ellos la totalidad. El todo habría que buscarlo en la relación implicada en el finito hacia algo distinto de sí mismo. El término de esta relación sería el Absoluto total e irrelacionable, encontrado por medio del principio de causalidad rectamente formulado.

Después de la relación principal siguieron las comunicaciones. Un poco más largas en general de lo que se había previsto, lo que no permitió la discusión de muchos de los puntos expuestos. La primera comunicación de este día la tuvo el R. P. Defever, S. J., Profesor de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús de Lovaina, "sobre la trascendencia en la prueba de la existencia de Dios". El fin de nuestro conocimiento objetivo es Dios. En la reflexión sobre el objeto, el acto espiritual trasciende el mundo de la inmanencia, superando su triple cualidad fenoménica, subjetiva y finita para arribar al trascendente por medio del apetito de la infinitud.

El Profesor en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, Sr. D. Bernardo Welte, leyó en alemán su comunicación sobre "la prueba filosófica de la existencia de Dios y la fenomenología de la Religión". Por medio de la fenomenología se puede llegar a un teísmo fenoménico de la adoración.

A continuación, el R. P. Luis Bogliolo, S. D. B., Profesor del Ateneo Pontificio Salesiano de Turín, habló en italiano sobre "la inquietud psicológica en las pruebas de la existencia de Dios". Comparó los argumentos psicológicos y cosmológicos y concluyó la necesidad de ambos. Los psicólogos son el punto de partida y los cosmológicos su complemento obligado.

Por la tarde, el R. P. Carlos Giacon, S. J., Profesor de la Universidad de Mesina, disertó en italiano sobre la "Simplicidad y complejidad en la demostración de la existencia de Dios".

El R. P. Adriano Krizvovljan, Prefecto de Estudios en el Colegio Romano Internacional O. F. M. Cap., nos expuso "Las exigencias de la prueba metafísica de la existencia de Dios en el pensamiento de Olivi". En gran conexión con Henrique Gandavense afirma Olivi que la existencia de Dios es una proposición "per se nota quoad nos", aunque muy laboriosa. Rechazado el argumento Anselmiano, admite dos pruebas: una "a priori" deducida de la abstracción del ser y sus propiedades que excluye toda imperfección; si esta abstracción omniperfectiva fuese compatible con la imperfección de la posibilidad del ser implicaría una contradicción. La segunda "a posteriori", no en la dirección física averroística, sino en la metafísica aviceniana, es exigida por la incomplexión perfectiva del ser contingente.

Después de un breve descanso, el R. P. Renato Arnou, S. J., nos habló sobre el interesante tema "Desinteressement et transcendance?" Para L. Bruschvicg el concepto de trascendencia tiene su origen en un sentimiento interesado de quien busca su felicidad. La trascendencia supone dos absolutos: el Trascendente hecho a medida de los apetitos humanos y el yo alrededor del cual hacemos girar al mismo Dios. El hombre superior lo echa por tierra; tenemos que acabar con nosotros para convertirnos en las cenizas universales del pensamiento. Pero no cae en la cuenta, observa el P. Arnou, que si destruye la trascendencia por huir del egoísmo, es incurriendo en otro egoísmo mucho mayor. Admitir el Trascendente no es egoísmo, sino dependencia y sujeción.

Después, el Profesor del Seminario de Catania, Sr. D. Francisco Gaudioso, nos echó una arenga en italiano sobre el tema "Per la storia a Dio". La historia del hombre es un hecho capaz de llevarnos al infinito, pero únicamente reduciéndola a las primera y quinta vías de Santo Tomás.

La discusión se desarrolló principalmente sobre la relación general y las dos primeras comunicaciones. En ella se puntualizó más cómo podíamos pasar de los datos de la experiencia a la existencia de un Dios, inexperimentable por deducción intelectual y cómo el infinito está implicado en lo finito. Una reacción elocuente y apasionada del Abate Gaudioso, que rehusaba orientar la prueba de la existencia de Dios por la historia en el sentido de la fenomenología, dió una nota de color a esta sesión vespertina.

El segundo día estuvo todo él dedicado a la filosofía existencial en sus relaciones con la Metafísica. El relator general fué el R. P. Novato Picard, O. F. M., quien nos leyó en italiano una brillante conferencia sobre "La posición de la filosofía de M. Heidegger frente al problema metafísico". Trata Heidegger de fundamentar la Metafísica. Sus principios, distintos de los del mundo óntico, no pueden ser ni lógicos ni categoriales. Su primer principio fundamental será dejar abrirse al ser. La Metafísica antigua escinde al ser del conocimiento. Hay que unificarlos. Para eso no hay que ir sólo a las cosas con Husserl, sino al ser mismo. El punto de partida sería la "diferencia ontológica". Hay que descubrir la diferencia entre lo óntico y el ser por medio de una experiencia genuina y originaria, existencial e intuitiva. Mas para esto hay que pensar de verdad. "Nosotros todavía no pensamos de verdad." Aún no hemos entrado en el ámbito de aquello que debería ser pensado y "que hace mucho que se ha alejado de nosotros". No pensamos porque somos una cifra indescifrable; somos una cifra indescifrable porque no pensamos. El alejamiento fué por una "aversio". El acercamiento tendría que ser por una "reversio". Se acerca una era venturosa de milenarismo. Esperamos y en esta esperanza vamos camino del ser para ponernos delante de él. El ente y el ser se unen dialécticamente. Esta esperanza es un nulismo provisorio, una renuncia a lo conocido. El hombre es el lugar de la nada, una docta ignorancia impuesta. Se trata pues de una ontología negativa. ¿Es una esperanza o más bien una desesperación de la razón humana?

A continuación el R. P. Naber, Profesor de la Universidad Gregoriana, tuvo la amabilidad de leer en latín su comunicación anunciada en alemán sobre "Verdad y Pensamiento del Ser en Heidegger". Niega Heidegger todo valor a la abstracción que olvida el Ser en el ente. Hay que volver a la transparencia originaria del ser, dejándole ser en una libertad de disponibilidad, abertura y reverencia ante la "epojé" o escondimiento del mismo. Aún nos falta el profeta. Esperar no es algo negativo, sino una actitud vigilante y ansiosa para ver si se nos descubre algo. Al sustraerse, ya es presente, puesto que nos atrae, con lo cual el hombre se convierte en actual presencia.

El R. P. Juan Lotz, S. J., también Profesor de la Universidad Gregoriana, nos expuso con gran brillantez el tema de la "filosofía como acontecer ontológico". La filosofía es un acontecimiento ontológico producto del hombre. Al filosofar se obtiene la diferencia entre el ente y el ser, ya que filosofar es moverse en el horizonte del ser. El camino hacia el Ser es una abstracción ontológica, no empirística, sino intelectiva por la cual el ente queda clarificado a la luz del ser. El ser es la nada en el sentido de que no es el ente, es de otro orden completamente distinto del de los entes empíricos. Es la perspectiva de la analogía del ser, en la que aparece la diferencia entre el ente y el ser, pero no una diferenciación absoluta que excluya toda conveniencia: bajo el velo de la nada se nos aparece la naturaleza positiva del Ser como principio del ente. La dialéctica del discurso metafísico me descubre en primer término el ser del ente y de éste pasamos al "Esse ipsum" como al ser infinito en el

que están los entes. Por tres pasos nos viene dada la diferencia ontológica; la abstracción ontológica, la analogía y el discurso metafísico.

Terminó la sesión de la mañana el R. P. Cornelio Fabro, C. P. S., Decano de la Facultad de Filosofía en el Ateneo Pontificio de "Propaganda Fide", desarrollando el tema: "El problema de Dios en el último Heidegger". Heidegger se defiende de la acusación de ateísmo lanzándola contra sus acusadores. Dios ha muerto, culturalmente no metafísicamente, según expresión de Nietzsche, porque nos hemos olvidado del ser. Hay, pues, que volver a la experiencia del Sacro como mediación del mismo ser. El Sacro se funda en la experiencia del ser y en la naturaleza de lo divino. A la luz de la esencia de la divinidad se conocerá la naturaleza de Dios. El ser no es Dios. La experiencia del Sacro no pertenece a los filósofos o teólogos, sino a los poetas. Lo divino subyacente al mundo es el mensajero de la experiencia del Sacro. El gran mérito de Heidegger ha sido el haber despertado un gran interés por la metafísica y el haber orientado al ser hacia el absoluto. Pero ha sentido poco la llamada del ser y no ha sabido precisar la diferencia entre el ser y el ente. Se ha quedado en un inmaterialismo o misticismo ontológico. Lo positivo de su sistema está en la afirmación de que Dios no es un conjunto de recortes creados.

Por la tarde el R. P. Andrés Marc, S. J., Profesor de la Facultad Filosófica en el Instituto Católico de París, comenzó la sesión con su comunicación sobre "Historia y Metafísica". A continuación el R. P. Atanasio de Ros, O. P., Profesor del Ateneo Pontificio "Angelicum" desarrolló en francés el tema "La concepción existencialista de la verdad; confrontación con la doctrina de la verdad". La separación entre ser y pensar es el origen de los males de la metafísica. Hay que volver a la ἀλήθεια: descubrimiento del ser. En el fondo del ser hay como una luz. Sólo el que se deja iluminar conoce al ser. El sentido de la verdad consiste en un esclarecimiento: en salir de sí quedando dentro.

El R. P. Adriano Gazzana, S. J., Profesor de la Facultad Filosófica "Aloysianum" de Gallarate disertó sobre "Los principios de la metafísica clásica frente a las tendencias existencialistas del día".

Después de un ligero descanso leímos en castellano nuestra comunicación sobre "La abstracción del ser y el existencialismo" que pueden hojear nuestros lectores en el número anterior de esta revista.

El Profesor del Ateneo Pontificio Lateranense, Sr. D. Jorge Giannini, nos expuso "La noción de posibilidad en el existencialismo de Nic. Abbagnano".

Por último el R. P. Emerico Coreth, S. J., Profesor de la Universidad de Innsbruck, hizo en alemán una comparación interesante entre la "Fenomenología de Heidegger y Hegel".

El programa del último día se centró sobre la Cosmología con esta distribución de trabajos. El relator general del tema fué el R. P. Beda Thum, O. S. B., Profesor de la Universidad de Salisburgo y del Ateneo Pontificio "Anselmianunt". Habló sobre "Los problemas gnoseológicos de la especulación cosmológica". El Profesor de los Ateneos Pontificios Lateranense y Urbano de "Propaganda Fide", Sr. D. Roberto Masi, disertó sobre el "Método y estructura conceptual de la física"; el R. P. Mario Viganè, S. J., Profesor de la Facultad Filosófica "Aloysianum" de Gallarate, sobre la "Filosofía perenne y la física moderna"; y por último, el R. P. Felipe Selvaggi, S. J., Profesor de la Universidad Pontificia Gregoriana, sobre "Física, cosmología, metafísica".

Por la tarde, el R. P. Isaye, S. J., Profesor de la Facultad Filosófica de Lovaina, despertó gran interés con su comunicación sobre "Las ciencias positivas y las tres secciones de la Cosmología". Finalmente, el R. P. Mauricio de Tollemaere, S. J., Profesor en la Facultad Filosófica de Lovaina, suscitó una animada controversia con su comunicación "Sobre la realidad del continuo". En ella defendía que el problema del continuo es más epistemológico que real. El continuo es un ente de razón con fundamento en la realidad.

Entre las solemnidades académicas que siguieron al Congreso científico son dignas de especial mención la Audiencia Pontificia en el Vaticano y la solemne sesión académica en el Palazzo Pio. En la Audiencia del Sumo Pontífice nos dirigió un emocionante discurso durante más de media hora. Con respecto a la filosofía después de hacer alusión al historial glorioso de la Universidad y de alabar el método escolástico tan en vigor en sus aulas, ensalzó los méritos del antiguo Profesor de la Grego-

riana, el español P. Francisco Suárez. Exhortó a que se distinguiese muy bien el depósito de la doctrina católica común a todos los doctores, de aquellas otras controvertidas en las distintas escuelas y que no se haga depender a aquélla de éstas. Que no se equipare a Santo Tomás con los autores inspirados como si él fuese la fuente primigenia de la verdad, sin que esto sea mermar en nada su autoridad de Maestro principal entre los Doctores de la Iglesia Católica. A todos es, pues, lícito seguir cualquiera de los sistemas que han adquirido carta de ciudadanía dentro de la Iglesia, con tal de que sepan distinguir las verdades obligatorias para todos de aquellas otras que son peculiares de una escuela determinada. Todo el discurso no pudo ser más encomiástico y fué una señal inequívoca de lo mucho que el Santo Padre aprecia a la Universidad Gregoriana.

La solemne sesión académica en el Palazzo Pío fué una adhesión mundial a la celebración del IV Centenario. A ella asistió el Jefe del Gobierno italiano, diez Cardenales, Delegados de 61 ciudades de 25 naciones diferentes, y lo más representativo de la Ciudad Eterna. Los discursos que en ella se pronunciaron respiraban todos ellos el mismo ambiente de exaltación de los méritos de la Universidad tan ensalzados anteriormente por el Romano Pontífice. Entre los disertantes actuaron brillantemente los dos españoles: el Rector Magnífico de la Gregoriana, R. P. Pedro María Abellán, con un elegantísimo discurso en latín, y el Rector de la Universidad Eclesiástica de Salamanca, Mons. Lorenzo Torrado.

El lunes 19 de octubre se clausuraron las festividades con una excursión admirablemente organizada a los sitios en que se desarrolló la infancia y muerte de Santo Tomás de Aquino: Fossanova, Monte Cassino y Rocasecca. La contemplación de estos paisajes tan fantásticos fueron una lección viviente de lo que la naturaleza puede contribuir a la formación de la mentalidad de un genio y el mejor broche de oro para clausurar estas fiestas centenarias, que dejarán recuerdos imperecederos en todos los que pudieron tomar parte en ellas.

S. GOMEZ NOGALES

# LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6.046. Madrid (6).

* De sus autores:

FORONDA, MANUEL DE: *Ensayo sobre Etica profesional.* Madrid, 1954. 291 págs., 16 × 22 cms.

HERRERA FIGUEROA, M.: *En torno a la Filosofía de los Valores.* Ed. Richardet, Tucumán, 1954. 47 págs., 18 × 27 cms.

JOLIVET, RÉGIS: *De Rosmini a Lachelier. Essai de philosophie comparée,* suivi de ANTONIO ROSMINI: *L'idée de la Sagesse.* E. Vitte, Lyon, 1953. 254 págs., 12 × 19 cms. Precio: 800 frs. fr.

JOLIVET, R. et MAXENCE, J.-P.: *Manuel de Philosophie. Psychologie.* Ed. Vitte, Lyon-Paris, 1953. 481 págs., 14 × 22 cms. Precio: 900 frs. fr.

PATKA, FEDERICO: *O Estruturalismo de Eduard Spranger.* São Paolo, 1953. 98 págs., 15 × 23 cms.

PRINI, PRIETO: *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini.* Milano, 1953. 87 págs., 16 × 23 centímetros.

TONINI, VALERIO: *Epistemologia della Fisica moderna.* Milano-Roma, 1953. 578 págs., 12 × 21 centímetros. Precio 2.500 liras.

TRUYOL Y SERRA, ANTONIO: *Historia de la Filosofía del Derecho. De los orígenes a la baja Edad Media.* Madrid. Revista de Occidente, 1954. 299 págs., 16 × 22 cms. Precio: 60 ptas.

De los editores:

* Aubier. Editions Montagne, 13, Quai di Conti, Paris.

BERTRAND, FRÉDÉRIC: *Mystique de Jésus chez Origène.* Paris, 1951. 14 × 23 cms.

GUZZO, AUGUSTO: *La philosophie de demain.* Paris, 1953. 108 págs., 12 × 19 cms.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN BERNARDO: *Obras completas,* I. Edición española preparada por el R. P. Gregorio Díez Ramos, O. S. B. Madrid, 1953. XXXV, 1.190 págs., 13 × 20 cms. Precio: 70 ptas.

SAN FRANCISCO DE SALES: *Obras selectas. I. Introducción a la vida devota. Sermones escogidos. Conversaciones espirituales. Alocución al cabildo catedral de Ginebra.* Ed. preparada por el padre Francisco de la Hoz, S. D. B. Madrid, 1953. XIX, 798 págs., 13 × 20 cms.

SAN LUIS MARÍA G. DE MONFORT: *Obras.* Edición preparada bajo la dirección de los PP. Nazario Pérez, S. I., y Camilo M. Abad, S. I. Madrid, 1954. XXV, 974 págs., 13 × 20 cms. Precio: 70 ptas.

HERRERA ORIA, ANGEL Y VARIOS: *Verbum vitae. La palabra de Cristo.* Vol. VIII. Madrid, 1953. LXXII, 1.366 págs., 13 × 20 cms. Precio: 85 ptas.

MALDONADO, JUAN, S. J.: *Comentario a los cuatro evangelios. III. Evangelio de San Juan.* Versión castellana, introducciones y notas del P. Luis María Jiménez Font, S. J. Madrid, 1954. 1.047 págs., 13 × 20 cms. Precio: 70 ptas.

NACAR, E., COLUNGA, A., O. P.: *Sagrada Biblia.* Quinta edición. Madrid, 1953. LXXVI, 1.583 páginas, 13 × 20 cms.

* Biblioteca Nacional. Apartado 2.335. Lima, Perú.

*Memoria* que el Director de la Biblioteca Nacional presenta al señor Ministro de Educación pública. Lima, 1953.

* Casa editrice Dott. Cesare Zuffi. Bologna, Italia.

BATTAGLIA, FELICE: *Morale e Storia nella prospettiva spiritualistica.* Bologna, 1954. 259 páginas, 15 × 22 cms. Precio: 1.800 liras.

* Colección Estudios onienses. Oña, Burgos.

FERNÁNDEZ, CLEMENTE, S. J.: *Metafísica del conocimiento en Suárez.* Madrid, Colección Estudios onienses, 1954. 140 págs., 16 × 24 cms.

* Ediciones Rialp. Preciados, 35. Madrid.

CALDWELL DAY, HELEN: *Ebano.* (Colección: Narraciones y novelas, 2.) Madrid, 1953. 200 páginas, 12 × 18 cms.

HUECK, CATHERINE DE: *Alma rusa.* (Colección: Narraciones y novelas, I.) Madrid, 1953. 204 páginas, 12 × 18 cms.

* Editore Dott. A. Giuffré. Via Solferino. Milano, Italia.

AMBROSETTI, GIOVANNI: *Razionalitá e storicitá del diritto.* Milano, 1953. 234 págs., 18 × 25 cms.

* Editorial Herder. Balmes, 26. Barcelona, España.

CARUSO, IGOR A.: *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia.* Barcelona, 1954. 272 págs., 14 × 22 cms., 18 láminas en color y negro. Precio: 100 ptas.

ROGGER, IGINO: *Le Nazioni al Concilio di Trento, durante la sua epoca imperiale 1545-1552.* Roma, 1952. 274 págs., 16 × 23,5 cms.

* Editorial Labor, S. A. Barcelona-Madrid. Provenza, 84-88. Barcelona.

ROF CARBALLO, J.: *Cerebro interno y mundo emocional.* Barcelona, 1952. 516 págs., 16 × 23 cms.

* Editorial Sal Terrae. Santander, General Mola, 31.

ALEJANDRO, J. MARÍA, S. J.: *Crítica.* Santander, 1953. 383 págs., 17 × 24 cms. Precio: 50 ptas.
HERNÁNDEZ, EUSEBIO, S. J.: *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual.* Comillas, 1954. 334 págs., 16 × 23 cms. Precio: 34 ptas.

* Espasa-Calpe. Ríos Rosas, 26. Madrid.

SANTO TOMÁS MORO: *Utopía.* Trad. de Pedro Voltes. Buenos Aires, 1952. 145 págs., 11 × 18 cms.

* Facultad de Humanidades. Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de la ciudad Eva Perón. Buenos Aires.

SAN A. AGUSTÍN: *La inmortalidad del alma* Texto y traducción. Eva Perón (Argentina) 1953. 87 págs., 14 × 20 cms.

* Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

WAUGH, EVELYN: *Edmund Campion.* Penguin books. Londres, 1953. Tercera edición. 172 páginas, 11 × 18 cms. Precio: 2 chelines.
SCHRÖDINGER, ERWIN: *Nature and the Greeks.* Cambridge, 1954; U. P. 96 págs., 12 × 18,5 cms.
WELDON, T. D.: *The Vocabulary of Politics.* Pelican books. Londres, 1953. 199 págs., 11 × 18 centímetros. Precio: 2 chelines.

* Instituto Caro y Cuervo. Bogotá, Colombia.

HOLGUÍN Y CARO, MARGARITA: *Los Caros en Colombia. Su fe, su patriotismo, su amor.* Segunda edición. Bogotá, 1953. 336 págs., 18 × 25 cms.

* Kösel-Verlag. München, 15. Kaiser Ludwigsplatz, 6.

PIEPER, JOSEF: *Ober die Gerechtigkeit.* Münche, 1954. 144 págs., 11 × 19 cms. Preecio: 5,40 DM.

* Librería Nueva. Carrera 6.ª, núms. 12-85. Apartado 81. Bogotá, Colombia.

DAVID, LUIS R., S. J.: *Oraciones sagradas.* Bogotá, 1953. 190 págs., 12 × 19 cms.
— — *Sermones.* Bogotá, 1953. 187 págs., 12 × 19 cms.

* E. Nawelaerts. Louvain. Place du Cardinal Mercier, 2.

ASWELD, PAUL: *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation.* Louvain, 1953. 244 págs., 16 × 24 cms. Precio: 135 frs. belgas.
STRASSER, STEPHAN: *Le problème de l'âme.* Etude sur l'objet respective de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique. Traduit par Jean-Paul Wurtz. Louvain, 1953. XIV, 259 págs., 24 × 16 cms.

* Paine-Whitman publishers; 130 East 16th street. New York 3, N. Y.

HOROWITZ, I. LOUIS: *Claude Helvetius; philosopher of democracy and enlightenment.* New York, 1954. 196 págs., 14 × 21 cms. Precio: 3 dólares.

* Presses Universitaires de France. 108, boulevard Saint-Germain. Paris.

CHOU YIH-CHING: *La philosophie morale dans le néo-confucianisme.* Paris, 1954. XVI, 232 páginas, 14 × 23 cms.
HYPPOLITE, JEAN: *Logique et exsistence. Essai sur la logique de Hegel.* Paris, 1953. 250 páginas, 14 × 19 cms.
KANT, E.: *La raison pure.* Extraits de la Critique choisis et présentés par Florence Khodoss. Paris, 1954. 224 págs., 12 × 18 cms. Precio: 300 frs. fr.

MESNARD, PIERRE: *Kierkegaard. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie.* Paris, 1954. 100 páginas, 12 × 19 cms. Precio: 200 frs. fr.

WAELHENS, A. DE: *Phénoménologie et verité. Essais sur l'evolution de l'idée de verité chez Husserl et Heidegger.* Paris, 1951. 167 págs., 14 × 20 cms. Precio: 500 frs. fr.

* Springer-Verlag. Berlín W, 35. Reichpietschufer 20.

JAFFÉ, GEORG: *Drei Dialogue über Raum, Zeit und Kausalität.* Berlín, 1954. 211 págs., 12 × 19 centímetros. Precio: 9,60 DM.

* Verlagsbuchhandlung Herder. Freiburg im Breisgau. Deutschland.

SCHÉEZ, GUSTAV: *In Rufe der Heiligkeit.* 2.ª ed. Freiburg im Breisgau, 1953. 76 págs., 13 × 20 centímetros.

* Verlag Felizian Rauch. Innsbruck. Austria.

DANDER, F., S. J.: *Summarium Theologiae Dogmaticae. De sacramentis Christi.* II. Oeniponte, 1954. 87 págs., 16 × 24 cms. Precio: 22,20 S.

* Walter de Gruyter. Berlín W, 35. Genthiner Strasse 13.

FRIEDLÄNDER, PAUL: *Platon.* I. *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit.* 2.ª ed. Berlín, 1954. 390 páginas, 16 × 26 cms. Precio: 28 DM.

# REVISTAS EXTRACTADAS

(M. = Madrid, P. = París. R. = Roma.)

| | |
|---|---|
| | Al-Andalus (M.). |
| | Anales de la Universidad de Murcia. |
| Ang | Angelicum (R.). |
| Ant | Antonianum (R.). |
| | Arbor (M.). |
| ArchdFil | Archivo di Filosofia (R.). |
| ArchPhil | Archives de Philosophie (P.). |
| ATGran | Archivo Teológico Granadino (Granada). |
| | Broteria (Lisboa). |
| CT | La Ciencia Tomista (Salamanca). |
| | Las Ciencias (M.). |
| CivCatt | La Civiltà Cattolica (R.). |
| CyF | Ciencia y Fe (San Miguel. Argentina). |
| | Dialectica (Neuchâtel). |
| DivTh(Fr) | Divus Thomas (Freiburg. Suiza). |
| DivTh(P) | Divus Thomas (Piacenza). |
| EstEcles | Estudios Eclesiásticos (M.). |
| EstFranc | Estudios Franciscanos (Barcelona). |
| | Filosofia (Torino). |
| GiordiMet | Giornale di Metafisica (Génova). |
| Greg | Gregorianum (R.). |
| JournPhil | The Journal of Philosophy (New York). |
| JournSymLo | The Journal of Symbolic Logic (Province, R. I. EE. UU.). |
| LavalThPh | Laval Théologique et Philosophique (Québec). |
| TheModSch | The Modern Schoolman (St. Louis. EE. UU.). |
| NouvRevTh | Nouvelle Revue Théologique (Louvain). |
| PhilNat. | Philosophia Naturalis (Schlehdorf a. Kochelsee. Alemania). |
| | Philosophia (Mendoza. Argentina). |
| PhilMag | The Philosophical Magazine (London). |
| PhilPhenRe | Philosophy and Phenomonogical Research (Buffalo). |
| PhilRev | The Philosophical Review (New York). |
| PhilSc | Philosophy of Science (Baltimore). |
| RazFe | Razón y Fe (M.). |
| RevEspPed | Revista Española de Pedagogía (M.). |
| RevEspTeol | Revista Española de Teología (M.). |
| RevEspir | Revista de Espiritualidad (M.). |
| RevEstPol | Revista de Estudios Políticos (M.). |
| RevFil | Revista de Filosofía (M.). |
| RevdeFil(Ch) | Revista de Filosofía (Santiago de Chile). |
| RevFilos | Revista Filosófica (Coimbra). |
| RevIdEst | Revista de Ideas Estéticas (M.). |
| RevPortFil | Revista Portuguesa de Filosofía (Braga). |
| RevPsGenApl | Revista de Psicología General y Aplicada (M.). |
| RevUnivBA | Revista de la Universidad de Buenos Aires. |
| RevIntPhil | Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles). |
| RevMetMor | Revue de Métaphisique et de Morale (P.). |
| RevPhilLo | Revue Philosophique de Louvain. |
| RevPhilFrEtr | Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (P.). |
| RevScPhTh | Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques (Le Saulchoir). |
| RevUnOtt | Revue de la Unversité d'Ottawa (Canadá). |
| RivFil | Rivista di Filosofia (Torino). |
| RivFilNeos | Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano). |
| | Sapienta (La Plata. Argentina). |
| | Sapienza (R.). |
| | Scholastik (Frankfurt/Main). |
| | Sophia (R.). |
| | Teoresi (Messina). |
| UnivCatBol | Universidad Católica Boliviana (Medellín. Colombia). |
| VV | Verdad y Vida (M.). |
| ZeitfphF | Zeitschrift für philosophische Forschung (Schlehdorf a Kochelsee. Obb. Alemania). |